

La complementariedad entre la cooperación social de Rawls y el principio de justificación de Forst en una sociedad bien ordenada (*)

Pedro Donaires (**)

Sumario: Introducción. **1.** Cotejo de las concepciones de Rawls y Forst sobre la persona humana. **2.** Condiciones mínimas de una sociedad bien ordenada. **3.** La cooperación social equitativa y el principio de justificación. **4.** Reflexiones finales. Referencia bibliográfica.

Resumen: En el pensamiento de John Rawls la sociedad es concebida como un sistema de cooperación social a lo largo del tiempo. Esta concepción, a su vez, está acompañada por la concepción política de la persona como libre e igual y la concepción de una sociedad bien ordenada, entendiéndose ésta como una sociedad efectivamente regulada por una concepción política de la justicia. Por su lado, Rainer Forst concibe a la sociedad en su conjunto como un «orden de justificación» regulada por normas referidas a las instituciones y sus correspondientes prácticas de justificación, en cuyo contexto se ejerce el derecho a la justificación que alberga en su núcleo, el principio de justificación. El denominador común de ambos pensadores es su interés por la teoría de la justicia y la moralidad en la teoría de la política. A la luz de esta inclinación coincidente ¿es posible encontrar una relación de congruencia, o complementariedad, entre la idea de cooperación social equitativa y la idea de las relaciones justificadas? Dicho en otros términos ¿la cooperación social equitativa está justificada o requiere de justificación? Entiéndase que un «orden de justificación» implica la existencia de unas estructuras y relaciones intersubjetivas justificadas (esto es, sostenidas por el principio de justificación). Entonces, ¿cómo se da esta justificación de la cooperación social equitativa? ¿Esta justificación constituye una base normativa de la sociedad

(*) Recibido: 01/07/2026 | Aceptado: 12/08/2026 | Publicación en línea: 14/08/2026

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21937410>



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional](#)

(**) Círculo de Estudios Ius Filosóficos UNIDAD.

ORCID  : 0000-0002-5496-3975

Correo : donaires@gmail.com

Sitio web : <https://www.donaire.org>

bien ordenada? El presente trabajo pone a disposición del lector algunas respuestas a estas preguntas.

Palabras clave: cooperación social, equidad, Rawls, Forst, principio de justificación, sociedad bien ordenada, concepción política de la justicia.

Introducción

En la concepción política de la justicia de John Rawls, la sociedad es vista como un sistema equitativo de cooperación a lo largo de la existencia humana; esto significa que los ciudadanos son vistos como personas que pueden comprometerse en la tarea de la cooperación social a lo largo de su entero ciclo vital. Esta concepción, a su vez, está acompañada por la concepción política de la persona como libre e igual y la concepción de una sociedad bien ordenada, entendiéndose esta como una sociedad efectivamente regulada por una concepción política de la justicia. Respecto del principio de justificación, se tiene que Rainer Forst, en su teoría crítica de la justicia, lo identifica como aquel principio que establece que la legitimidad de cualquier orden político o moral depende de que sus miembros se reconozcan mutuamente como iguales, con el derecho inalienable de exigir razones que nadie pueda rechazar razonablemente; sobre esta base se levanta el derecho a la justificación, derecho que expresa la exigencia de que no existan relaciones políticas o sociales de gobernanza que no puedan justificarse adecuadamente ante quienes se ven afectados por ellas. Del análisis de estas ideas se arriba a la idea de que, entre ambas, hay una relación de complementariedad. En cierta forma, la idea de la cooperación social equitativa sostenida por John Rawls resulta reforzada con el principio de justificación planteado por Rainer Forst, como base normativa de una sociedad bien ordenada. En las páginas que siguen se procede a analizar los detalles de esta relación, atendiendo a cada una de las ideas que componen el pensamiento global de ambos filósofos. En este sentido, se hace un cotejo de las concepciones de ambos filósofos sobre la persona humana, sobre las condiciones mínimas de una sociedad bien ordenada, la vinculación normativa de la cooperación social equitativa y el principio de justificación y, al final, se hacen unas reflexiones en torno al ser humano en dos aspectos: *i)* su naturaleza como agente moral y *ii)* su inclinación por la cooperación social.

1. Cotejo de las concepciones de Rawls y Forst sobre la persona

En el pensamiento de Rawls, para efectos de su *Teoría de la justicia* [1971], como de su *Liberalismo político* [1993], la persona humana¹ es concebida como aquella compatible con su visión de la sociedad como un sistema justo de cooperación permanente. En esta línea, persona es aquella poseedora de facultades morales y facultades de la razón. En virtud de estas facultades los individuos son

¹ En el presente trabajo, se emplea el adjetivo 'humana' para diferenciarla de la 'persona jurídica' que, en el lenguaje jurídico, hace referencia a las entidades compuestas por un grupo de personas naturales en la forma de sociedades o asociaciones cuya personería jurídica es distinta de la de sus integrantes.

miembros plenamente cooperantes de la sociedad. Por las facultades de la razón, le persona tiene la capacidad de juicio, pensamiento y de inferencia; así, puede deliberar y orientar la acción en coherencia con las facultades morales. Las facultades morales, a su vez, son dos: el sentido de justicia y la capacidad de concebir el bien. Por la primera facultad, la persona tiene la capacidad de comprender y actuar según principios que regulan la cooperación social, se trata de una capacidad que le permite actuar según una concepción pública de justicia. Implica una disposición a cooperar en términos aceptables para todos. Está vinculada con la razonabilidad. Lo razonable le dota de disposición a cooperar en igualdad, proponer y aceptar términos justos; le permite reconocer las cargas del juicio y aceptar sus consecuencias en la razón pública; es incompatible con el egoísmo dado que le exige considerar el bienestar de los demás; desde el momento que se manifiesta en la vida social compartida, tiene un carácter público. En cambio, por la segunda facultad, esto es, la capacidad de concepción del bien, la persona tiene la capacidad de formar, revisar y perseguir racionalmente un plan o un proyecto de vida o la idea de lo valioso, propios; incluye metas personales, vínculos afectivos, lealtades y visiones religiosas, filosóficas o morales; es una concepción que evoluciona a lo largo de la vida. Está vinculada con la racionalidad. Lo racional le dota de la capacidad de elección de fines valiosos propios y de medios adecuados para alcanzarlos. No lo limita al interés propio; pues, puede incluir fines colectivos o afectivos como los relacionados a la familia, grupo social o identidad patriótica; carece de la sensibilidad moral que impulsa a la cooperación social justa; dado que está más ligado a los proyectos individuales, tiene un carácter privado.

Entre la razonabilidad y la racionalidad existe una relación de complementariedad. Lo razonable y lo racional son independientes pero complementarios. Lo razonable aporta el sentido de justicia y la reciprocidad; en cambio lo racional aporta con los fines y proyectos de vida. Una sociedad justa necesita de ambos. Si solo existiese lo razonable, la sociedad carecería de fines propios; y si solo existiese lo racional, no existiría justicia ni reconocimiento de los demás. Esto significa que existe una relación de complementariedad entre la facultad moral del sentido de justicia y la facultad moral de la capacidad de concepción del bien en la construcción de una sociedad razonable. En el pensamiento de Rawls, lo razonable y lo racional, vale decir, el sentido de justicia y la capacidad de concepción del bien, como facultades morales de la persona, son dos facultades distintas pero necesarias para la vida política y social; es más, solo juntas hacen posible la construcción de una sociedad estable, justa y pluralista. Lo razonable da vida al mundo social cooperativo; sin él, lo racional queda aislado. Así, la complementariedad a la que se hace referencia lleva a la construcción de una sociedad razonable, la misma que, en palabras de Rawls, *no es una sociedad de santos ni una sociedad de egocéntricos* (1993/1996, p. 85).

Rawls, sostiene que su idea de persona no es científica, psicológica ni metafísica; es una concepción moral, normativa, que parte de una concepción cotidiana de las personas como las unidades básicas de pensamiento, deliberación y responsabilidad, y que se adapta a su concepción política de la justicia; no obedece

a una doctrina comprensiva². Se trata de una concepción política de la persona, adecuada para explicar la cooperación social equitativa y fundamentar la ciudadanía democrática. Tiene su base en la tradición democrática que entiende a las personas como libres e iguales. Dado su carácter normativo, no es una descripción científico-natural o científico social de la naturaleza humana. En esta concepción política de la persona, se tiene que los ciudadanos se conciben a sí mismos como libres, en tres aspectos: *i)* poseen una facultad moral para tener una noción del bien; los ciudadanos pueden formar, revisar y perseguir concepciones del bien; su identidad pública no depende de sus creencias religiosas, filosóficas o morales; hay una diferencia entre la identidad pública-institucional, ligada a derechos básicos y la identidad moral-no institucional, ligada a compromisos y vínculos políticos y no políticos; pues, en una sociedad democrática, la identidad pública es igualitaria y no está supeditada a la religión o clase social; *ii)* los ciudadanos se conciben a sí mismos libres porque se entienden a sí mismos como fuentes auto-autentificadoras³ de exigencias válidas; esto es, los ciudadanos pueden presentar reclamaciones y exigencias a las instituciones para promover una concepción del bien compatible con la concepción política pública de la justicia y de la propia persona; queda atrás el criterio histórico de las sociedades jerárquicas o esclavistas en las que las personas sometidas a la dominación no eran reconocidas como fuentes de exigencias válidas; y *iii)* los ciudadanos son concebidos como capaces de responsabilizarse de sus objetivos, en tal sentido, ajustan sus exigencias a lo que es razonable esperar dentro de un marco institucional justo; ajustan sus objetivos y aspiraciones a la luz de lo que razonablemente puedan esperar; así, no todas las preferencias tienen el mismo peso, solo las compatibles con los principios de justicia⁴; existe una congruencia entre lo que aportan y lo que esperan en la tarea de

² Se entiende por *doctrina comprensiva*, aquella concepción muy amplia, filosófica, religiosa o moral, que explica la existencia y el lugar ocupado por el hombre en el universo. En inglés *es comprehensive doctrine* y ha dado lugar a diversas traducciones: doctrina abarcadora, doctrina integral, etc. Antoni Domènech, traductor del *Liberalismo político* de Rawls, a la versión castellana, anota que uno de los conceptos centrales de este libro es el de *comprehensive conception* o *comprehensive view*; concepto que —manifiesta— bien hubiera podido traducirse como «doctrina abarcante» o «punto de vista o concepción englobante». Advierte que él ha decidido traducirlo por concepción o doctrina «comprensiva», rescatando el arcaico «comprender» en vez del moderno «comprender» (como sucede en la filosofía del conocimiento entre «aprehender» y «aprender») porque éste podría inducir a confusión.

³ Freeman (2007/2016), anota que Rawls, en su trabajo «Kantian Constructivism» [1980], empleó la expresión “autooriginante” en vez de “autoautenticante” (o auto-autentificatoria, como se emplea en la traducción de *El liberalismo político* que estamos empleando aquí). Especula que el cambio puede deberse a la crítica de Michael Sandel de que la concepción de Rawls de la persona supone la ilusión liberal de que las personas crean su propia concepción del bien, como si no fuese el producto de años de condicionamiento, educación e influencia social. Así, al usar “autoautenticantes” (o “auto-autentificadoras”) Rawls señala que reconoce que no formamos nuestras concepciones del bien *ab initio*. No obstante, nosotros las “autenticamos” una vez que alcanzamos la madurez, o frecuentemente buscamos revisarlas en parte y perseguir fines diferentes de aquellos en los que fuimos entrenados para apreciar (p. 485, n. 4).

⁴ En la justicia como equidad de Rawls, las instituciones básicas de una democracia constitucional deberían satisfacer los términos equitativos de la cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales, en el contexto de la indicada concepción política de la justicia, adoptando estos dos principios de justicia: *a)* cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y *b)* las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer

la cooperación social equitativa a lo largo de su ciclo vital; la cultura política democrática fomenta esta responsabilidad. De esta forma, en una democracia constitucional, los ciudadanos se reconocen como libres e iguales en estos tres aspectos fundamentales.

Como puede observarse, la concepción política de la persona, formulada por Rawls, conlleva una concepción de los ciudadanos como poseedoras de una psicología moral razonable. Plantea una visión filosófica, no psicológica. No se origina en la ciencia de la naturaleza humana, sino más bien de un esquema de conceptos y principios que sirven para expresar una concepción política de la persona y un ideal de ciudadanía. El enfoque adoptado está destinado a satisfacer las necesidades prácticas de la vida política y del razonamiento acerca de ella. Esta psicología moral funciona como un marco normativo que expresa ideales de ciudadanía y justicia, y su validez depende de si las personas pueden comprenderla, aplicarla y sentirse motivadas por ella en la cooperación social, en la vida política. Por último, Rawls, sostiene que su ideal de persona, obedece a la filosofía política de un régimen constitucional que es autónoma de dos maneras: *i)* su concepción política de la justicia es un esquema intelectual normativo; si el esquema es aprendido y utilizado para expresarnos a nosotros mismos en él a la hora de pensar y actuar moral y políticamente, eso es suficiente; y *ii)* la filosofía política es autónoma porque no necesita explicar científicamente su papel y contenido, basta con que pueda florecer en el entorno social sin ser autodestructiva (1993/1996, 119).

Por su lado, Rainer Forst, en sus diversas obras, especialmente en *Contexts of Justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism* [1994], *The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice* [2007] y *Normativity and Power. Analyzing Social Orders of Justification* [2015], expone su concepción de la persona humana, en relación con su teoría de la justicia⁵ y sus ideas

lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia). Rawls precisa que el primer principio es previo al segundo y en el segundo principio, la igualdad equitativa de oportunidades es previa al principio de diferencia; significando esto que, al aplicar un principio, especialmente en casos difíciles, los principios previos deben estar plenamente satisfechos (Rawls, 2001/2012, p. 73). Estos principios, al asegurar iguales derechos y libertades básicos y oportunidades equitativas, hacen posible que la cooperación social sea equitativa.

⁵ Sobre la teoría de la justicia de Forst, puede consultarse su obra publicada en español el 2014: *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. (Trad. Calderón, G.). Madrid: Clave intelectual - Katz Editores. (Trabajo original publicado en 2011), además de las que ya fueron referidas líneas arriba. Forst, sostiene su teoría partiendo de la idea de «dos imágenes de la justicia»; esto es, dos imágenes de la justicia social y política. La primera imagen corresponde a la concepción predominante, «abreviada y unilateral» que se centra en los bienes y su distribución, a partir del principio *sum cuique* (a cada uno lo suyo) como la cuestión de quién «obtiene» qué. Una imagen unilateral orientada al receptor que pasa por alto la cuestión de cómo llegan al mundo los bienes (la dimensión de la producción) y, crucialmente, quién y de qué manera determina las estructuras de producción y distribución (la cuestión del poder político). Se trata de una perspectiva que convierte a los sujetos en receptores pasivos. No toca la justificación del dominio que debiera comprender la valoración de las demandas legítimas de bienes y su atención en procedimientos discursivos de justificación donde todos los afectados participan como libres e iguales. La segunda imagen, a diferencia de la primera que se centra en los bienes, se enfoca en el poder y su ejercicio; se ve a la justicia como un concepto profundamente político. En esta imagen, la pregunta fundamental de la justicia no es «¿qué obtenemos?» sino «¿quién determina quién obtiene qué cosa?». Aquí importa la justificación de las

sobre el derecho a la justificación, partiendo de la idea de que el ser humano es un ser dotado de razón, capaz de adoptar razones justificativas en su interacción con el mundo y capaz de dar cuenta de ellas frente a los demás. Forst, concibe al ser humano como un animal racional y, crucialmente, como un ser justificador. Esto significa que los individuos tienen la capacidad de dar y recibir justificaciones respecto de sus actos con relevancia normativa, lo cual da lugar a una exigencia de reciprocidad en la interacción subjetiva. La razón, como capacidad distintiva de la persona, se da dentro de una práctica social situada cultural e históricamente. Así, el espacio de las razones pasa a convertirse en un espacio de justificaciones que legitima no solo las acciones individuales, sino también los sistemas complejos de pensamiento, las relaciones sociales y las instituciones políticas. Las personas, para Forst, también son seres narradores; pues, cuentan historias (narrativas) conectadas con orientaciones colectivas respecto de los órdenes normativos que deben ser entendidos como órdenes de justificación que presuponen y generan razones. Así, hay un vínculo entre estas órdenes y las narrativas (como la alegoría de la caverna, el contractualismo o las narrativas del nacionalismo, entre otras que registra la historia de la filosofía política). Las narrativas de justificación son consideradas como encarnaciones de la racionalidad contextual que adquieren su poder normativo al transformar experiencias y expectativas en ideales que apuntan a principios abstractos como la justicia y la libertad. Por supuesto que existen narrativas que contienen elementos ilegítimos frente a aquellas con elementos enteramente legítimos; en tal caso, dice Forst, se requiere de una tarea de «destilación normativa» para distinguirlas. Es verdad que las narrativas constituyen una base para las razones, pero, también es verdad que las razones pueden elevarse por encima de cualquier historia dada hacia un espacio universal de justificaciones, lo cual demuestra que las narrativas y las justificaciones están conectadas, pero no fusionadas⁶.

relaciones sociales y la distribución del «poder de justificación». El enfoque tiene como objetivo las relaciones y estructuras intersubjetivas. La justicia es ante todo una magnitud relacional, comprende relaciones justas con base en la equidad, reciprocidad, simetría e igualdad o equilibrio. La esencia de la justicia reside en la lucha contra la arbitrariedad, entendida esta como el dominio de los hombres por los hombres sin razones legítimas. Entonces, el principio rector de la justicia es el de la justificación recíproca y general, mediante procedimientos democráticos, lo cual significa que ninguna condición política o social debe regir sin poder ser justificada adecuadamente frente a todos los afectados. Se trata de una teoría crítica de las relaciones de justificación, centrada en la autonomía y la dignidad de los individuos como actores libres e iguales que pueden exigir y dar justificaciones. Forst, sostiene que ambas imágenes, o ideas, tienen su propio valor, sin embargo, considera que para la «gramática de la justicia» la segunda, a su juicio, es central.

⁶ Para ilustrar la relación existente entre narrativa y justificación, Forst cita algunas narrativas de justificación que encuentra en la filosofía política y su estructura. Tales narrativas sirven como marco para narrativas de justificación histórica más específicas: (a) La alegoría de la caverna, también conocida como el mito de la caverna, en la *República* de Platón. Una narrativa contra fáctica necesaria para representar el conflicto entre *doxa* y *episteme* de forma gráfica. (b) *La ciudad de Dios* de Agustín, define el estado divino que trasciende el estado real y mantiene una relación dialéctica con él. (c) *Utopía* de Moro; contraste entre un mundo donde prevalece la injusticia y otro, la lejana tierra de Utopía, donde parece existir la clave para erradicar todos los males sociales. Un relato irónico que se aplica no sólo a quienes aceptan el mundo existente sin cuestionarlo, sino también a quienes imaginan que están comprometidos en establecer el mundo perfecto o que creen que saben cómo llegar allí. (d) La narrativa contractualista del período moderno temprano. La narrativa de un estado de naturaleza, conflicto y formación del Estado no es una narrativa histórica, pero, como narrativa de legitimación histórico-ficticia, es sucinta y abierta a interpretación, como lo demuestran las muchas versiones de esta narrativa

A diferencia de Rawls, que trabaja su concepción de la persona como una idea fundamental, unificada, de su *teoría de la justicia* y de su *liberalismo político*, Forst expone su concepción de la persona, de una forma un tanto dispersa en sus posturas sobre la justicia, la justificación, la tolerancia, el dominio y su teoría crítica de la política. En este sentido, cuando aborda el tema de los contextos de justicia, específicamente, sostiene que la persona, como centro de las cuestiones de justicia, debe entenderse como una unidad multidimensional situada en diferentes contextos de justificación o justicia. Así, una teoría de la justicia debe integrar estos contextos sin reducirlos. La indicada unidad multidimensional comprende las siguientes cuatro dimensiones de la persona: *i)* persona ética, como miembro de una comunidad ética que permite la formación de la identidad; *ii)* persona jurídica, como poseedora de derechos individuales y miembro de una comunidad jurídica que aplica el Derecho; *iii)* persona ciudadana, como miembro de una comunidad política de ciudadanos políticamente responsables; y *iv)* persona moral, como integrante de la comunidad moral de todos los actores moralmente autónomos. Cada una de estas dimensiones guarda correlación con el respectivo contexto. La sociedad es justa, sostiene Ford, en la medida en que «hace justicia» a las personas en estas cuatro dimensiones y contextos. De esta forma, Forst, sostiene una idea de una cuádruple diferenciación de persona y comunidad respecto de cuatro contextos normativos diferentes; sin embargo, todos éstos constituyen una unidad para los efectos de la justificación y la justicia.

En esta misma línea, Forst, también desarrolla un criterio multidimensional en sus concepciones de la autonomía individual relacionada con la libertad política. Así distingue cinco concepciones diferentes de la autonomía individual: moral, ética, jurídica, política y autonomía social. Con base en estas autonomías sostiene un concepto único multidimensional de libertad política. Una persona es autónoma cuando actúa como agente responsable de sí mismo, ante sí mismo y ante los demás; puede explicar y justificar razonablemente sus acciones. Una persona es autónoma si actúa con autonomía en las cinco dimensiones indicadas, dependiendo del contexto práctico. La autonomía moral ocurre en el contexto moral, implica actuar sobre la base de razones mutuamente justificables que consideran a todas las personas como iguales (reciprocidad y generalidad); la dignidad de la persona moral

desarrolladas desde Hobbes. *(e)* Las narrativas de justificación político-religiosa que subyacen en los conflictos religiosos que sacudieron a las sociedades europeas entre los siglos XVI y XVIII, e incluso más allá, contradichas por una doctrina de tolerancia y pluralismo. *(f)* La serie de importantes narrativas de justificación del siglo XVIII, cuya característica central es la idea de que el progreso humano recorre el largo camino de la auto perfección, extendiéndose indefinidamente hacia el futuro. Exaltación de las facultades racionales. La Ilustración como proceso dialéctico y teleológico. *(g)* Por último, entre muchos otros ejemplos de narrativa seguramente, está las narrativas del nacionalismo que dominaron el siglo XIX. Son narrativas que inventan comunidades de solidaridad y destino compartido. Invocan una historia e identidad propias. Da lugar a reivindicaciones de liberación al igual que a reivindicaciones de dominación. Su poder normativo se manifiesta particularmente en una conjunción de autoafirmación y autodeterminación que puede degenerar en rabia destructiva.

En la interpretación de Forst, estas narrativas de justificación brevemente esbozadas adquieren su poder normativo a partir de la forma específica en que combinan experiencias y expectativas humanas y las transforman en ideales, por un lado; por otro lado, están dirigidas esencialmente hacia principios relativamente abstractos como los de justicia, libertad o autodeterminación colectiva, cuya validez constituye la calidad de la respectiva justificación y trasciende contextos específicos. (Forst, 2015/2017, pp. 58-61)

radica en el hecho de ser considerada como un fin y no un medio; por consiguiente, tiene el derecho a oponerse a acciones, normas y afirmaciones que violen estos criterios. La autonomía ética se da en el contexto ético, consiste en la capacidad de encontrar respuestas justificables a preguntas sobre la «buena vida» o la identidad personal, tomando en cuenta las relaciones, valores e ideales que la constituyen; la persona es responsable de sus opciones vitales. La autonomía jurídica es la que corresponde a la persona jurídica en el contexto del sistema jurídico (comunidad jurídica); entendiéndose por persona jurídica como aquella (persona natural) que tiene aptitud para el Derecho y ante él; la autonomía jurídica está garantizada por la prescripción constitucional-legal que establece que «nadie está obligado a hacer lo que la ley no manda, ni impedido de hacer lo que ella no prohíbe»; se trata de la libertad de vivir según las propias convicciones éticas, dentro de un marco de legitimidad recíproca-general, protegida por ley. Por la autonomía política, correspondiente a la persona en su condición de ciudadana, existe el derecho y el deber de una participación responsable, como autora de la ley, en los procedimientos de «justificación pública», con estricta observancia del principio de justificación recíproca y general; así, la autonomía política es el paso que sigue a la relación entre autonomía moral, ética y jurídica en el marco de un concepto de libertad política; aquí las personas actúan como destinatarias y autoras de la ley. Finalmente, la autonomía social es aquella que resulta de las condiciones internas y externas sociales que posibilitan que una persona pueda actuar como un miembro igual y responsable de la comunidad política; es decir, actuar con autonomía moral, ética, jurídica y política; así, los derechos y libertades deben justificarse atendiendo a esta comprensión compleja y multidimensional de la autonomía.

Como puede observarse, la concepción de la persona, en el pensamiento de Forst, es un poco más compleja que la de Rawls, pero no se contrapone a ella. En todo caso, se trata de una concepción amplia, marcadamente moral, sin dejar de ser política; en cambio, la concepción de Rawls es restringida, marcadamente política, sin dejar de ser moral.

Ambos filósofos comparten una concepción normativa de la persona, aunque la desarrollan de manera diferente. Las coincidencias se dan cuando ambos enfatizan el aspecto normativo, la capacidad de razón o racionalidad, la libertad e igualdad y la idea de agente activo y responsable. Así, sobre el énfasis normativo, para Rawls su idea de persona es moral y normativa, adaptada a su concepción política de la justicia, no es científica, psicológica o metafísica, en todo caso, como él mismo dice, es filosófica-política; para Forst, su idea de persona está relacionada con su teoría de la justicia, el derecho a la justificación y los órdenes normativos, concibiendo a la persona como un ser justificador. En cuanto a la capacidad de razón o racionalidad, el primero, resalta que la persona posee facultades de la razón; esto es, capacidad de juicio, pensamiento e inferencia que le permite deliberar y orientar la acción, vinculada a la racionalidad; por su lado, el segundo, resalta que el ser humano está dotado de razón (animal racional) y es capaz de adoptar y dar cuenta de razones justificativas (ser justificador). Sobre la libertad e igualdad, en Rawls, la concepción política de la persona tiene su base en la tradición democrática que entiende a las personas como libres e iguales; en Forst, su teoría de la justicia se centra en la autonomía y dignidad de los individuos como actores libres e iguales que pueden exigir y dar justificaciones. Con Rawls, respecto de la persona como

agente activo y responsable, los ciudadanos se conciben como capaces de responsabilizarse de sus objetivos, ajustando sus exigencias a lo que es razonable; y con Forst, una persona es autónoma cuando actúa como agente responsable de sí mismo, ante sí mismo y ante los demás respecto de sus actos.

En cuanto a las diferencias entre ambos pensamientos, sobre la persona humana, se tiene que radican principalmente en la estructura de las facultades, el enfoque de la concepción y la multidimensionalidad. Sobre la estructura de las facultades, en Rawls se concibe a la persona como poseedora de dos facultades morales fundamentales, complementarias e independientes: *i)* sentido de justicia (vinculado a lo razonable y a la cooperación social justa), y *ii)* capacidad de concepción del bien (vinculado a lo racional y a los proyectos de vida propios); Forst en cambio, concibe a la persona como una animal racional y crucialmente, un ser justificador con la capacidad de dar y recibir justificaciones (exigencia de reciprocidad), y también, se le concibe como un ser que crea narrativas que orientan y justifican su actuación. En cuanto al enfoque de la concepción, Rawls desarrolla su concepción de la persona como una idea fundamental y unificada en su teoría de la justicia y el liberalismo político, enfocada en la cooperación social equitativa y la ciudadanía democrática; nos habla de la persona poseedora de una psicología moral (formulada filosóficamente) que sirve de marco normativo para la vida política; mientras que Forst desarrolla su concepción de forma multidimensional y la relaciona con diferentes contextos de justicia, centrado en el derecho a la justificación y la lucha contra la arbitrariedad (dominación). Respecto de la multidimensionalidad, que comprende las dimensiones de la persona y la autonomía y libertades, Rawls sostiene que la persona es libre en tres aspectos: *i)* capacidad de noción del bien, *ii)* fuente auto-autentificatoria de exigencias válidas y *iii)* capacidad para responsabilizarse de sus objetivos; y se enfoca en las facultades morales (sentido de justicia y concepción del bien) y aquellos tres aspectos de la libertad del ciudadano para fundamentar la ciudadanía democrática; Forst por su parte, sostiene que la persona es una unidad multidimensional situada en diferentes contextos, que incluye cuatro dimensiones: *i)* persona ética, *ii)* persona jurídica, *iii)* persona ciudadana y *iv)* persona moral; y desarrolla cinco concepciones de la autonomía individual (moral, ética, jurídica, política y social) para fundamentar un concepto único multidimensional de libertad política; una persona es autónoma si actúa como agente responsable y puede justificar sus acciones. Así, se observa que Rawls se centra en cómo las facultades de la persona hacen posible un sistema justo y estable de cooperación social (complementariedad entre la razonabilidad y la racionalidad); por su lado, Forst se centra en el derecho a la justificación y cómo la persona, en sus múltiples dimensiones, es un agente activo capaz de exigir y dar justificaciones en la lucha contra el dominio, lo cual constituye el corazón de la justicia como concepto político.

Resulta evidente que entre Rawls y Forst no existe una divergencia en lo fundamental, por el contrario, se observa que hay una relación de complementariedad cuyo fruto filosófico da lugar a una reflexión que permite entender con mayor amplitud la posición y la acción de la persona en relación con la cooperación social justa. Resulta notoria la influencia de Rawls en la filosofía de Forst, quien utiliza los debates de aquél sobre la justificación y el constructivismo para desarrollar su propia teoría de la justicia y de los derechos humanos, a la luz de

una perspectiva también constructivista⁷. La relación de ellos nace de una vinculación académica en los espacios universitarios. Rainer estudió en Frankfurt, Nueva York y Harvard con Jürgen Habermas y John Rawls. Obtuvo su doctorado en 1993 bajo la dirección de Jürgen Habermas, con la supervisión adicional de John Rawls entre 1991 y 1992⁸. Este detalle, la relación entre el pensamiento de Rawls y Forst, es referido con amplitud por Rauschenberg cuando en su artículo «Derechos humanos y democracia: Habermas, Rorty, Rawls y Forst», asevera que la reconstrucción teórica de Rainer Forst está atravesada por tres autores contemporáneos: John Rawls, Habermas y Axel Honneth (2018, p. 11). En cuanto a su concepción moral y política de la persona, comenta:

Siguiendo ahora a John Rawls, Forst distingue comunidad moral (o ética) de comunidad política: “mientras que la comunidad política es integrada normativamente por medio de una concepción política y pública de la justicia, las comunidades éticas se integran por medio de diferentes tipos de concepción del bien”, es decir, doctrinas morales y éticas abarcadoras. De esta distinción deriva otra, fundamental para el pensamiento rawlsiano, entre “racional” y “razonable”. El concepto de racional remite a la capacidad de formular y perseguir una concepción del bien, mientras que el concepto de razonable corresponde a la capacidad para generar consensos posibles de justicia. Sin embargo, el argumento de Forst difiere del de Rawls: Forst no separa de modo necesario el constructivismo moral, es decir, la búsqueda colectiva orientada hacia una noción de bien ética, del constructivismo político donde predomina lo público. Para Forst esos dos constructivismos deben estar articulados porque esa articulación es la base discursiva de la justificación. (Rauschenberg, 2018, p. 12).

Otro aspecto importante que se debe resaltar de la relación entre las ideas de Rawls y Forst es la tradición kantiana que subyace en sus respectivas reflexiones. Se trata de un elemento de convergencia que crea condiciones para la coincidencia y reforzamiento mutuo de sus posturas, en lo fundamental. Muestra de ello es la

⁷ Sobre el constructivismo empleado por ambos autores, se debe señalar que en el caso de Rawls se trata de un constructivismo político, esto es, dirigido hacia una concepción constructivista de la justicia política, no hacia una doctrina moral comprensiva (1993/1996, p. 121). Entonces, su constructivismo se limita a lo político. Se trata de una concepción considerada como adecuada para alcanzar objetividad. En esta perspectiva, Rawls sostiene que, como razonables y racionales que somos, debemos, por así decirlo, construir convenientemente los principios de lo justo y de la justicia que determinan la concepción de los objetos que tenemos que producir y que, de este modo, permiten que nuestra conducta pública sea guiada por la razón práctica (1993/1996, pp. 148-149). Por su lado, Forst, tomando como referencia a Rawls, sostiene que las normas y los principios de justicia no se derivan de hechos morales preexistentes, sino que se construyen a través de un procedimiento de dar y exigir razones. Considera que el constructivismo moral y el constructivismo político interactúan, fortaleciendo el primero al segundo. Forst habla de un «constructivismo discursivo» donde la idea central es partir de una concepción de justificación razonable y ponerla en juego en los distintos contextos en los cuales los miembros de diferentes comunidades tienen que encontrar y aceptar los principios que deben guiar su vida colectiva. El procedimiento discursivo comprende la concepción de la persona moral, los principios de justificación práctica-racional y el procedimiento en sí, para la construcción de normas. De esta forma, las razones para normas específicas son encontradas y examinadas por aquellos para quienes esas normas pretenden validez. Esto, en cualquier estructura política particular, evita una asignación paternalista de una lista de los derechos humanos o una interpretación específica de esos derechos (1994/2002, pp. 182-189) (1999/2013, p. 39-51).

⁸ Cfr.: Sitio de *Goethe-Universität Frankfurt*, Prof. Dr. Rainer Forst, curriculum vitae: https://www.fb03.uni-frankfurt.de/42418349/Prof_Dr_Rainer_Forst; *Wikipedia - The Free Encyclopedia*, Rainer Forst: https://en.wikipedia.org/wiki/Rainer_Forst

presencia, en los pensamientos de ambos, de las ideas de Kant relativas a la dignidad humana (consideración de las personas como fines en sí mismos) (aunque Rawls no emplea el concepto de 'dignidad humana' pero, sí su contenido sustantivo), la autonomía, la razón, la ley moral y la igualdad inherentes de los individuos. La teoría moral de Forst, al igual que Rawls y Kant, se basa en la idea de que los seres humanos tienen capacidad de razón y justificación. Rawls introduce y desarrolla el principio de justificación pública como un concepto central en la filosofía política, así como la necesidad de su aplicación en el contexto de una sociedad democrática y pluralista. Esto significa que los principios que rigen la estructura básica de la sociedad deben poder ser justificados ante todos los ciudadanos razonables, haciendo uso de razones que ellos puedan aceptar. Forst, por su lado, argumenta que el derecho fundamental a la justificación es la base de toda moralidad y justicia. Este derecho implica que nadie debe ser sometido a normas o acciones para las cuales no se puedan ofrecer razones adecuadas que sean recíprocamente aceptables (que no favorezcan unilateralmente a algunos) y generales (que puedan ser aceptadas por todos los afectados).

La concepción de la persona, especialmente la formulada por Rawls, ha sido objeto de crítica. Según informa Orellana (1989, p. 72 y ss.), citando a su vez a Baynes⁹, algunas de las críticas que se han hecho a esta concepción pueden incluirse en dos grupos: *i)* las que consideran que dicha concepción no representa adecuadamente los fenómenos morales más relevantes (Walzer y Williams) o que implica una concepción de la persona excesivamente abstracta y atomística (Taylor, Sandel y Benhabib) y *ii)* las que no critican tanto el ideal como la forma en que aparece representada en la *posición original* (Scanlon, Kohlberg y Habermas). Una de estas críticas, la de Sandel¹⁰, sostiene que «(...) la concepción de la persona de Rawls implica que hay una identidad personal antes de la pertenencia del individuo a una determinada comunidad y al margen de la determinación de sus propios fines y compromisos.» Un individuo así carecería de capacidad moral. «[L]a separación entre la persona y sus fines, compromisos e historia personal, implica una operación de vaciado de aquella y de su autonomía moral.» Orellana, refuta esta crítica, en estos términos:

Pero la crítica de Sandel es injusta, porque Rawls, al definir la persona moral en función de las dos facultades morales, la de poseer un sentido de la justicia y la de formar y revisar la propia concepción del bien, no prejuzga nada acerca de cómo ha sido constituida la identidad personal. En *Teoría de la justicia* no sólo no se niega que nuestra identidad sea en gran parte socialmente constituida, sino que expresamente se llama la atención sobre el papel determinante de los diversos agentes de socialización en la formación de nuestros sentimientos morales. (Orellana, 1998, pp. 72-73).

Agregando a ello que, en la *posición original*, la adopción de principios para la estructura básica de la sociedad se hace con base en las concepciones del bien compartidas por todos los representantes y no con base en las concepciones del bien particulares.

⁹ Baynes, K. (1992). *The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls y Habermas*. State University of New York Press, Albany, pp. 128-135.

¹⁰ Sandel, M.J. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, p.181 y ss.

Como en el caso de Sandel, las demás críticas, no desvirtúan la solidez del pensamiento de Rawls respecto de su concepción de la persona relacionada con su concepción política de la justicia como equidad¹¹. Se trata de una concepción política de la persona, no hace referencia a una psicología moral derivada en la ciencia de la naturaleza humana o de la teoría social, como se expuso líneas arriba. Obedece a un «(...) esquema de conceptos y principios que sirven para expresar una cierta concepción política de la persona y un ideal de ciudadanía.» Está vinculada a la necesidad de «(...) formular un ideal de gobierno constitucional para ver si lo consideramos fuerte y si puede ponerse en práctica exitosamente en la historia de la sociedad» (Rawls, 1993/1996, pp. 118-119).

En cuanto a las críticas dirigidas a las nociones abstractas empleadas por Rawls, tampoco afectan su justificación. Como en los demás casos, cuando fueron pertinentes, dichas críticas fueron tomadas en consideración (para una reformulación o aclaración de sus ideas) o absueltas por el propio Rawls en sus obras posteriores. En su *Liberalismo político* [1993], Rawls precisa, sobre el uso de nociones abstractas, que «(...) ha partido de unas cuantas ideas familiares básicas, implícitas en la cultura pública de una sociedad democrática.» Desarrollándolas «(...) hasta llegar a una familia de concepciones, en cuyos términos puede definirse y comprenderse el liberalismo político.» Entre estas concepciones están la «(...) concepción de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social a lo largo del tiempo y las ideas que la acompañan: la concepción política de la persona como libre e igual y la concepción de una sociedad bien ordenada.»

En filosofía política las abstracciones vienen impuestas por conflictos políticos profundos. (...) Disputas de hondo calado y luengo pasado constituyen el suelo en el que se desarrolla la idea de la justificación razonable como un problema práctico, no epistemológico, o metafísico. (...)

La filosofía política no se abstrae, como han pensado algunos, de la sociedad y del mundo. Ni afirma haber descubierto la verdad por medio de sus métodos específicos de razonamiento, independientemente de cualquier tradición de pensamiento y práctica políticos. (...)

Tendríamos que estar dispuestos a aceptar que, cuanto más profundo es el conflicto, mayor es el grado de abstracción que hay que alcanzar para llegar a una visión clara y distinta de sus raíces. (...) Vista en este contexto, la formulación idealizada, que es como decir abstracta, de concepciones de la sociedad y de la persona vinculadas a esas ideas fundamentales resulta esencial para hallar una concepción política razonable de la justicia. (Rawls, 1993/1996, pp. 74-77).¹²

¹¹ Un detalle que se debe tener en cuenta es que, algunas de las críticas más o menos atendibles, fueron planteadas con ocasión de la publicación de la *Teoría de la justicia* [1971] y luego, fueron objeto de absolución y/o consideración, por el propio Rawls, para una reformulación de sus ideas con ocasión de la publicación de su *Liberalismo político* [1993]. En aquella obra, Rawls presenta sus ideas como parte de una doctrina comprehensiva, en cambio, en ésta, sus ideas son formuladas como parte de una concepción política, a la luz de la filosofía política indudablemente.

¹² Otro detalle que se debe resaltar respecto de las críticas al pensamiento de Rawls está en el hecho de que Rainer Forst las desvirtuó en su momento; así, en su obra *Contexts of Justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism* [1994], en el capítulo I, sobre la ‘Constitución del yo’, analiza las posturas de Sandel y Nozick, concluyendo que mientras que Rawls intenta evaluar las demandas normativas que los individuos plantean frente a la sociedad de acuerdo con principios de justicia con los que todos podrían estar de acuerdo desde una perspectiva justa, Nozick absolutiza las

Finalmente, dado que la concepción de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social a lo largo del tiempo se levanta sobre estos dos pilares que la sostienen: *i)* la concepción política de la persona como libre e igual, y *ii)* la concepción de una sociedad bien ordenada, y que, estas concepciones forman parte de un esquema intelectual normativo, es importante, en el caso de la persona, que ésta esté consciente de sus capacidades respecto de dicha cooperación social. Lo planteado por Rawls es en parte, una descripción de una realidad que existe de alguna forma, pero al mismo tiempo, es un ideal cuya consolidación se espera se dé en la realidad social, para bien de la propia persona y de la sociedad. Esto significa que el individuo, como agente responsable, debe estar consciente de sus capacidades y trabajar en ellas para fortalecerlas dentro del contexto de la libertad y la autonomía que ésta implica, de tal forma que su contribución consolide la cooperación social equitativa. Como ser social que es la persona, posee rasgos que son el producto de un proceso largo y complejo de socialización que comienza en la infancia. Uno de esos rasgos es el modelo mental referido a la naturaleza o al carácter del ser humano: cómo se concibe la persona a sí misma y cómo concibe a las demás; o, en general, cómo concibe al ser humano. Como consecuencia de esta concepción, el individuo actuará, por lo general, conforme a ella y muchas veces sin advertir si tal acción es moral o no; esto es, si responde o no al sentido del deber general y recíproco, respetuosa de la dignidad humana en los términos kantianos. «Los modelos mentales son causas determinantes en el comportamiento humano porque estructuran la forma en que pensamos y actuamos», sostienen Eloy Anello y Juanita de Hernández, en su obra *Liderazgo moral* (1996, p. 63). Por otro lado, se atribuye a Jesús de Nazaret la afirmación de que «el hombre es tal como piensa»¹³. En este

demandas («naturales») de los individuos contra el punto de vista de la igualdad social, y Sandel absolutiza, como reflejo de esto, el reclamo antecedente de una comunidad frente a sus miembros; añadiendo luego que, en el debate entre liberales y comunitarios es necesario diferenciar entre concepciones de la persona, a las que corresponden diferentes concepciones de comunidad.

En la misma línea, Forst, a propósito de su planteamiento de las ‘dos imágenes de la justicia’, en su obra *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política* [1911], cuestiona la aseveración que hacen algunos críticos de Rawls (entre ellos también Nozick), cuando interpretan que la teoría de la justicia de Rawls está ubicada o comparte la ‘primera imagen’. En su opinión, la teoría de Rawls está ubicada o comparte la ‘segunda imagen’; pues, considera que hay dos aspectos para arribar a esta conclusión: *i)* el carácter kantiano de la teoría de Rawls implica que la autonomía de las personas libres e iguales, que están en el centro normativo de este enfoque, no es la autonomía de los individuos que son presentados primordialmente como receptores de bienes que necesitan para su «vida buena»; es, antes bien, la autonomía constructiva de personas de justificación libres e iguales, la cual se manifiesta en que los individuos pueden considerar los principios de justicia como principios que se dan a sí mismos moralmente; resultando de ello que, los ciudadanos ven en la estructura básica social fundamentada así, una expresión social de su autodeterminación; y *ii)* otro aspecto relevante del enfoque kantiano de la teoría de Rawls reside en el hecho de que su preocupación central es, tanto en la fundamentación de los principios como en las instituciones de la estructura básica, excluir los aspectos del mundo social que a la luz de la moral parecen o son arbitrarios; se trata de un criterio para las relaciones sociales entre ciudadanos de una sociedad «bien ordenada», no para la asignación de bienes sobre las que una persona pueda tener derechos, primordialmente (Forst, 2011/2014, pp. 45-47).

¹³ Dicha expresión o esta otra: «el hombre es tal como piensa en su corazón» o variaciones similares, si bien es una cita bíblica, no hace referencia directa a Jesús de Nazaret en los Evangelios. La fuente más cercana es esta que aparece en Proverbios 23:7 (Antiguo Testamento, versión Reina Valera 1960): «Porque cual es su pensamiento en su corazón, tal es él.» Se entiende que las variaciones arriba reproducidas son atribuidas a Jesús porque son coherentes con sus enseñanzas sobre la importancia de

sentido, si una persona desea cambiar o transformar su comportamiento, resulta lógico que comience por cambiar su modelo mental si este no obedece al sentido del deber moral. Sin duda alguna, nuestros supuestos acerca de la naturaleza humana tienen una gran influencia en cómo nos percibimos como personas. Por su lado, Rawls, al respecto afirma: «Qué tipo de persona somos es algo ahormado por cómo pensamos de nosotros mismos, y esto a su vez está influido por las formas sociales con arreglo a las que vivimos» (1974/1986, p. 206). Así, volviendo a su concepción de la sociedad, se tiene que esta, concebida como un sistema equitativo de cooperación social a lo largo del tiempo, desde una generación a la siguiente, tiene como base la idea de los ciudadanos (los miembros comprometidos con la cooperación), concebidos como personas libres e iguales, con una capacidad para el sentido de la justicia y una capacidad para concebir el bien; esto es, unas personas que están conscientes que son poseedoras de unas capacidades que hacen posible la conservación de una sociedad bien ordenada; como resultado de ello, se espera que desplegarán su comportamiento en congruencia con dichas capacidades, dando así lugar a una ciudadanía que genera un deber moral, no legal, el deber de civilidad.¹⁴

2. Condiciones mínimas de una sociedad bien ordenada

En el pensamiento de Rawls, una sociedad bien ordenada es aquella sociedad efectivamente regulada por una concepción política de la justicia; esto es, una sociedad ordenada por los principios de justicia como equidad; una sociedad que él denomina «unión social de uniones sociales», una realidad que es inherente a la sociabilidad humana sin cuya existencia no sería posible que cada individuo participe «en los ricos recursos colectivos de todos los demás»¹⁵. Esta sociedad está bien ordenada cuando, sosteniéndose en principios de justicia, constituye para cada ciudadano un bien mucho más englobante que el bien concreto de los individuos abandonados a sus propios mecanismos o circunscritos a sus asociaciones de menor tamaño. Gracias a la participación en este bien englobante, cada persona puede sostener y ampliar enormemente su bien propio. En cambio, para Forst, una sociedad bien ordenada, concepción que reconoce como un aporte importante de Rawls a la reflexión filosófica, es aquella sociedad donde nadie está dominado y donde todas las normas sociales y políticas pueden ser justificadas ante todos los ciudadanos de manera recíproca y general. Para ambos filósofos, una sociedad bien ordenada es aquella compuesta por personas libres e iguales que, a través de la

los pensamientos y las intenciones internas (en el «corazón») como verdadera fuente de las acciones y comportamiento moral de las personas.

¹⁴ Las personas «(...) podemos desear comportarnos de una manera propia de alguien que es racional, cuya conducta está guiada por el razonamiento práctico. Desear ser ese tipo de persona implica tener esos deseos dependientes de principios y actuar a partir de ellos, y no solo a partir de deseos objeto-dependientes gobernados por la costumbre y el hábito. (...) Para hablar de que tenemos deseos dependientes de una concepción tenemos que ser capaces de construir la concepción correspondiente y de ver cómo los principios pertenecen a ella y contribuyen a articularla» (Rawls, 1993/1996, pp. 115-116).

¹⁵ Esta expresión corresponde a Von Humboldt, citado por Rawls (1993/1996, p. 359).

cooperación social, en el contexto de unas normas y estructura básica social, política y económica legítimas, persiguen la existencia digna del ser humano¹⁶.

En cuanto a las condiciones mínimas que la sociedad bien ordenada debe reunir, cada uno de los filósofos, tiene su propia perspectiva. En el caso de Rawls, una sociedad bien ordenada es, en principio, una sociedad democrática orientada por una concepción política de la justicia. Reúne tres características: *a)* todos y cada uno de los ciudadanos aceptan y respaldan públicamente los mismos principios de justicia, hay una conciencia recíproca de ello; *b)* su estructura básica (compuesta por las principales instituciones políticas, sociales y económicas) y la forma como ésta sostiene y promueve un sistema de cooperación social, aplica aquellos principios a la luz del conocimiento público; *c)* sus ciudadanos poseen un sentido de justicia normalmente efectivo, de tal forma que actúan en conformidad con los principios de justicia en sus relaciones intersubjetivas y frente a las instituciones básicas de la sociedad. Así, «en una sociedad bien ordenada, la concepción pública de la justicia proporciona un punto de vista mutuamente reconocido desde el que los ciudadanos pueden arbitrar sus exigencias de derecho político a las instituciones, o lo que cada cual reclame al otro» (Rawls, 2001/2012, p. 32). Entonces, para Rawls las condiciones mínimas para que una sociedad democrática esté bien ordenada son: 1) principios de justicia aceptados y conocidos públicamente, cada ciudadano acepta, y sabe que todos los demás ciudadanos aceptan, exactamente los mismos principios de justicia, se trata de una concepción política de la justicia públicamente reconocida; 2) estructura básica (instituciones políticas y sociales) satisfactoria, aplica los principios de justicia de un modo público y notorio; 3) sentido de justicia efectivo en los ciudadanos, un sentido de justicia normalmente efectivo, significando esto que, cumplen con las instituciones básicas de la sociedad, a las que consideran justas.

Como se puede ver, en el pensamiento de Rawls, una sociedad bien ordenada es aquella en la que concurren dos elementos de constitución: *i)* las personas, como libres e iguales, se relacionan con otras personas y con las instituciones básicas (políticas y sociales), ejerciendo sus facultades morales (capacidad para un sentido de la justicia y para una concepción del bien) y sus facultades de la razón (de juicio, pensamiento y las inferencias relacionadas con estas facultades), sobre la base de unos principios de justicia que aceptan y respaldan públicamente; *ii)* su estructura básica —esto es, sus instituciones políticas y sociales principales y el modo en que se articulan para formar un sistema de cooperación social— satisface esos principios de manera pública y notoria. En ambos elementos, los principios de justicia nacen de una concepción política de la

¹⁶ Respecto de la idea de Rawls sobre la «sociedad bien ordenada», Freeman, encuentra que hay una semejanza con el «reino de los fines» de Kant: «Vale la pena mencionar el paralelo entre la idea de Kant del reino (o ámbito) de los fines y la idea de Rawls de una sociedad bien ordenada. Como el ámbito de los fines de Kant es un mundo social en el que todos aceptan y cumplen con el imperativo categórico, la sociedad bien ordenada de Rawls es un mundo social donde todos aceptan y normalmente satisfacen los principios de la justicia. Más aún, como los agentes morales conscientes aplican el imperativo categórico razonando acerca de máximas que son generalmente aceptables en el ámbito de los fines, la visión original de Rawls elige principios de justicia que serán generalmente aceptables entre los miembros de una sociedad bien ordenada.» (2007/2016, p. 39).

justicia. La concepción política de la justicia obedece al hecho de que la sociedad de hombres libres e iguales se caracteriza por el pluralismo razonable; esto es, la existencia de una diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales que los ciudadanos profesan, lo que hace imposible que todos acepten una concepción de la justicia derivada de una misma doctrina comprensiva. Dicha diversidad, no impide que los ciudadanos democráticos que profesan doctrinas comprensivas diferentes coincidan en una concepción política de la justicia y sus principios. La concepción política de la justicia es una noción independiente de las referidas doctrinas comprensivas, es elaborada partiendo de la idea fundamental de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación y de las ideas que la acompañan (concepción de la persona y concepción de sociedad bien ordenada), y de las demás ideas fundamentales de una sociedad democrática. No presupone ninguna doctrina comprensiva particular. Aquí, Rawls plantea la idea de un *consenso entrecruzado* de doctrinas comprensivas razonables¹⁷. En este consenso, las doctrinas razonables aceptan la concepción política, cada una desde su propio punto de vista. La unidad social es el resultado de un consenso en torno a la concepción política. El consenso entrecruzado reduce el conflicto entre los valores políticos y otros valores, acudiendo a las ideas fundamentales que la ciudadanía democrática comparte a través de la cultura política pública. El consenso entrecruzado en torno a una concepción política de la justicia debe ser alcanzado de tal forma que todos los ciudadanos pertenecientes a cualquier doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral razonable, deben aceptar aquella concepción como verdadera o razonable desde el punto de vista de sus respectivas doctrinas. En este sentido, en vista de que no hay una doctrina religiosa, filosófica o moral razonable compartida por todos los ciudadanos, la concepción de la justicia compartida por una sociedad bien ordenada, esto es, una sociedad democrática bien ordenada, tiene que ser una concepción circunscrita a lo que Rawls llama el «dominio de lo político» y a los valores institucionalizados de éste. Como resultado de todo esto, los puntos de vista de los ciudadanos tienen dos partes: la parte que comprende la concepción política de la justicia públicamente reconocida que permite su relación política y social igualitaria y recíproca con los demás ciudadanos y la parte que comprende una doctrina comprensiva propia, no compartida con la generalidad de ciudadanos, la misma que no colisiona con dicha concepción política (en esto consiste el *consenso entrecruzado*).

Estas ideas de Rawls, sobre la noción de *sociedad bien ordenada*, fueron expuestas en su libro *Liberalismo político* [1993], obra que contiene su perfeccionada *Teoría de la justicia* [1971]; mejora realizada en respuesta a

¹⁷ ¿Qué se entiende por doctrinas comprensivas razonables?, para Rawls, una doctrina razonable, básicamente, tienen tres rasgos: *i*) es la manifestación del ejercicio de la razón teórica: cubre los aspectos religiosos, filosóficos y morales principales de la existencia humana de una manera más o menos consistente y coherente; *ii*) organiza y define valores reconocidos hasta hacerlos compatibles entre sí, expresando una concepción inteligible del mundo; y, al proporcionar criterios de ponderación cuando hay conflicto en la aplicación de los valores, una doctrina comprensiva razonable se convierte también en un ejercicio de la razón práctica; de esta manera, concurren la razón teórica como la razón práctica en su formulación; *iii*) pertenece normalmente a, o es una derivación de, una tradición intelectual o doctrinal, por lo que puede ser resistente al cambio; sin embargo, tiende a evolucionar lentamente a la luz de lo que, desde su punto de vista, aparecen como razones buenas y suficientes. En cualquier caso, una condición indispensable de la razonabilidad es la aceptación, de alguna forma, de la libertad de conciencia y de pensamiento, dando lugar así al pluralismo razonable (Rawls, 1993/1996, pp. 89-97).

observaciones y comentarios de sus críticos y amigos, y a la propia iniciativa individual de perfeccionamiento de su obra. Como antecedente de esta labor de mejora, se debe relatar que, con ocasión de su réplica a S. S. Alexander y R. A. Musgrave [1974], respecto de sus observaciones, Rawls precisa que, para formular una teoría de la justicia, se tiene que especificar de un modo particular, aunque abstracto, la concepción de la sociedad que está por debajo de ella. Señala que la concepción de la justicia como equidad lleva a cabo esto reuniendo ciertos rasgos generales que tendría que reunir toda sociedad en la que, tras la debida reflexión¹⁸, nos gustaría vivir y desearíamos que moldeara nuestros intereses y nuestro carácter. El resultado de esta abstracción —sostiene—, es la noción de *sociedad bien ordenada*, cuyos rasgos, en sentido amplio, son:

Ante todo, una sociedad bien-ordenada se define como una sociedad efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia. Esto es, es una sociedad en la que:

1. Todo el mundo acepta, y sabe que los otros aceptan, los mismos principios (la misma concepción) de justicia.
2. Las instituciones sociales básicas y su articulación en un esquema (la estructura básica de la sociedad) satisfacen esos principios; y con razón todo el mundo cree que los satisfacen.
3. La concepción pública de la justicia se funda en creencias razonables establecidas por métodos de investigación generalmente aceptados.

En segundo lugar, se da por supuesto que los miembros de una sociedad bien ordenada son, y se ven a sí mismos como, personas morales libres e iguales. Expresando de forma más específica, pueden ser descritos como sigue:

4. Cada uno de ellos tiene, y se ve a sí mismo como teniendo, un sentido de la justicia (cuyo contenido está definido por los principios de la concepción pública) que normalmente es efectivo (el deseo de actuar con arreglo a esa concepción determina, en su mayor parte, su conducta).
5. Cada uno de ellos tiene, y se ve a sí mismo como teniendo, metas e intereses fundamentales (una concepción de su bien) en nombre de los cuales es legítimo que presenten pretensiones unos frente a otros en el diseño de sus instituciones.
6. Cada uno de ellos tiene, y se ve a sí mismo como teniendo, un derecho a un igual respeto y consideración a la hora de determinar los principios por los cuales ha de regularse la estructura básica de su sociedad.

Además, se dice que una sociedad bien ordenada es estable con respecto a su concepción de la justicia. Esto significa que, viendo a la sociedad como una

¹⁸ Rawls hace referencia a lo que él denomina «equilibrio reflexivo». Para él (1971/1995), el «equilibrio reflexivo», es un proceso de mutuo ajuste de los juicios y principios debidamente afinados y adaptados (que no es privativo de la filosofía moral, señala él mismo). Hay equilibrio porque en el resultado del razonamiento los principios y juicios coinciden; y es reflexivo puesto que se sabe a qué principios se ajustan los juicios reflexivos y se conocen las premisas de su derivación (p. 32). «Un rasgo del equilibrio reflexivo es que incluye las que se consideran nuestras convicciones en todos los niveles de generalización; ningún nivel, ya sea el del principio abstracto, ya el de los juicios particulares sobre casos particulares, se concibe como fundacional. Todos pueden gozar inicialmente de credibilidad» (Rawls, 1993/1996, p. 38, n. 8).

empresa en marcha, sus miembros adquieren, a medida que maduran, un sentido de la justicia suficientemente fuerte y efectivo como para que normalmente venza las tentaciones y tensiones de la vida social. Así:

7. Las instituciones sociales básicas generan un sentido de la justicia efectivo, que les presta apoyo. (Rawls, 1974/1986, pp. 171-172).

De esta manera, la idea de sociedad bien ordenada articula una concepción formal y abstracta de la estructura general de una sociedad justa.

Respecto de la libertad e igualdad que caracteriza a los ciudadanos de una sociedad bien ordenada, se entiende que son iguales por el hecho de que se consideran unos a otros como poseedores de un igual derecho a determinar, y a valorar tras la debida reflexión, los primeros principios de justicia por los que ha de gobernarse la estructura básica de su sociedad. Y son libres, porque se conciben con derecho a plantear pretensiones sobre el diseño de sus comunes instituciones con base en sus propias metas e intereses superiores, respecto de los cuales asumen responsabilidad, comprometiéndose, asimismo, en la tarea de la cooperación social a lo largo de su entero ciclo vital. Por último, los ciudadanos se conciben como libres e iguales en virtud de las facultades de la razón y las dos facultades de la personalidad moral: la capacidad para un sentido de la justicia y la capacidad para una concepción del bien; capacidades estas que hacen posible la aceptación de los términos equitativos de la cooperación social y la prosecución de la ventaja racional, o del bien, de cada participante.

Otra condición necesaria, implícita en las condiciones arriba reseñadas, es el de realismo y estabilidad. Una sociedad democrática bien ordenada será estable si los ciudadanos que la componen, los mismos que abrazan doctrinas comprensivas razonables encontradas o divergentes, acepten la concepción política de la justicia como el contenido de sus juicios políticos acerca de las instituciones básicas, como consecuencia de un consenso entrecruzado, por un lado; y, por otro lado, que las doctrinas comprensivas irrazonables no adquieran la fuerza suficiente para socavar y destruir la justicia esencial de la sociedad. Así, una sociedad bien ordenada es estable porque los ciudadanos están satisfechos, de manera global, con la estructura básica de la sociedad; comparten un fin político básico y están interesados en la vigencia de la justicia respecto de su relación con las instituciones básicas y sus relaciones intersubjetivas con otros ciudadanos¹⁹. El

¹⁹ Con ocasión del examen de los argumentos a favor de los dos principios de justicia de la *Teoría de la justicia como equidad* (principio de igualdad y principio de diferencia), Rawls sostiene que estos principios son más efectivos para satisfacer los tres requisitos para un régimen constitucional estable: 1) dado el hecho del pluralismo, los principios de justicia permiten fijar, de una vez por todas, los derechos y libertades básicos y asignarles una primacía especial; al hacer esto, se retira esas garantías de la agenda política de los partidos políticos y se impide que estén sujetos al cálculo de intereses social circunstanciales; de esta forma se aseguran los términos de la cooperación social sobre la base del respeto mutuo; 2) hacen que la concepción política del régimen constitucional establezca una base de razón pública no sólo compartida sino también, en la medida de lo posible, clara; y una base que pueda verse públicamente como suficientemente fiable en sus propios términos; la condición de publicidad de los principios del derecho y la justicia políticos son una parte esencial de la razón pública; y 3) los dos principios de justicia fomentan las virtudes cooperativas de la vida política que las instituciones básicas del régimen constitucional estable deben estimular: las virtudes de la razonabilidad y del sentido de la equidad, del espíritu de compromiso y la disposición a ello, con las propias instituciones y los demás. Cuando los ciudadanos reconocen públicamente que la estructura básica satisface los dos principios de

realismo se da en el hecho de que no puede pretenderse que todos los ciudadanos abracen la misma doctrina comprehensiva para alcanzar el consenso respecto de la concepción de la justicia y sus principios; pues, solo se exige una coincidencia política en la concepción pública de la justicia, respetando la pluralidad de doctrinas comprehensivas razonables.

Para terminar esta parte que corresponde al pensamiento de Rawls, se debe resaltar, muy brevemente, que la sociedad bien ordenada; esto es, la sociedad bien ordenada por una concepción política de la justicia, es un bien en dos sentidos: 1) es un bien para los ciudadanos individualmente, porque les permite el ejercicio de las dos facultades morales como un bien en sí; y porque les asegura el bien de la justicia y las bases sociales del respeto mutuo y del autorrespeto²⁰; de este modo, al asegurar los derechos y libertades básicos y oportunidades equitativas, la sociedad política garantiza a las personas el reconocimiento público de su condición como libres e iguales; y 2) es un bien para los ciudadanos colectivamente, porque posibilita la actividad conjunta de los individuos hacia un objetivo final compartido, en mutua dependencia; dando lugar así a la cooperación social, la misma que constituye un bien social. Establecer y hacer funcionar razonablemente las instituciones democráticas justas en el transcurso de un largo período de tiempo, algunas veces con ligeros ajustes o reformas graduales de generación en generación, constituye un gran bien social que la ciudadanía razonable aprecia. De esta manera, queda claro que la sociedad bien ordenada, como un bien, es un bien significativo en una concepción política de la justicia.

En el pensamiento de Rainer Forst, la concepción o la idea de una *sociedad bien ordenada* no ha merecido un tratamiento detenido y sistemático como en el caso de John Rawls, por lo menos, hasta ahora. Pero, esto no significa que el contenido esencial de dicha concepción o idea no esté presente en sus reflexiones filosóficas. Todo lo contrario, partiendo del reconocimiento de que la teoría de la justicia de Rawls sigue siendo el punto de referencia más importante del debate contemporáneo acerca de la justicia, Forst, le dedica una especial consideración a cada una de las ideas o concepciones que, en conjunto, forman la teoría de la justicia de Rawls, entre ellas, la idea de una sociedad bien ordenada. Incluso, en muchos casos, refuta las críticas que se hicieron contra la teoría de Rawls, asumiendo una defensa abierta de sus aportes. Solo para muestra, se tiene el caso en el que Forst, en

justicia, dicho reconocimiento no sólo estimula la confianza mutua entre los ciudadanos en general, sino que también alimenta el desarrollo de actitudes y hábitos mentales necesarios para que la cooperación social sea espontánea y fructífera (Rawls, 2001/2012, pp. 159-164)

²⁰ En *Teoría de la justicia* (1971/1995), Rawls, sostiene que el autorrespeto es un bien primario, tal vez, el bien primario más importante (pp. 398-399). Posteriormente, en *El liberalismo político* (1993/1996, p. 214), y en la *Justicia como equidad. Una reformulación* (2001/2012, pp. 91-93), precisa que se trata de ‘las bases sociales del autorrespeto’ y no el autorrespeto en sí, como actitud hacia uno mismo, lo que cuenta como bien primario. En cuanto a la definición del autorrespeto, lo define en dos aspectos: en primer lugar, incluye el sentimiento en una persona de su propio valor, su firme convicción de que su concepción sobre su bien, su proyecto de vida, valen la pena de ser llevados a cabo; y, en segundo lugar, implica una confianza en la propia capacidad, en la medida en que ello depende del propio poder, de realizar las propias intenciones. «Cuando creemos que nuestros proyectos son de poco valor no podemos seguirlos con placer ni disfrutar con su ejecución. Atormentados por el fracaso y por la falta de confianza en nosotros mismos, tampoco podemos llevar adelante nuestros esfuerzos» (Rawls, 1971/1995, pp. 398-399).

su obra *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política* [2011], postula la idea de las *Dos imágenes de la justicia*: la primera, en la que a la justicia se la concibe como asignativa-distributiva (*suum cuique*)²¹, orientada al receptor y, la segunda, la que tiene como objetivo las relaciones y estructuras intersubjetivas respecto del ejercicio del poder y su justificación, prestando atención a *cómo* llegan los bienes al mundo, *quién* determina la distribución y *cómo* tiene lugar la misma, sin perjuicio de prestar atención también a qué bienes han de distribuirse legítimamente por cuáles razones, en qué medida y a quién; imagen ésta, orientada a las relaciones justas y a la justificación del dominio. Refiere Forst que, a raíz de la crítica de Robert Nozick²², la teoría de Rawls era entendida como una teoría perteneciente a la primera imagen de la justicia; es decir, limitada a la asignación y distribución. En seguida, contradiciendo a Nozick, demuestra que la teoría de Rawls pertenece a la segunda imagen de la justicia; pues, pone en primer plano las estructuras y las condiciones sociales y la posición de los individuos en la sociedad; precisando, además, que la teoría de Rawls también comprende la primera imagen de la justicia si se toma en cuenta el significado de los *bienes primarios*²³ como una de sus concepciones importantes (Forst, 2011/2014, pp. 45-49). Como ya se vio arriba, la teoría de Rawls plantea la necesidad de organizar la justicia para dar lugar a un sistema donde los ciudadanos cooperan para producir los recursos sociales sobre los que luego dirigen sus exigencias. Habla de una sociedad bien ordenada en la que la distribución del ingreso y la riqueza se realiza con base en principios de justicia.

La estructura básica está organizada de tal modo que, cuando todo el mundo sigue las reglas de cooperación públicamente reconocidas y responde a las exigencias de dichas reglas, las distribuciones particulares de bienes que resultan son aceptables como justas (o al menos como no injustas), al margen de lo que terminen siendo esas distribuciones. (Rawls, 2001/2012, p. 82).

En estas ideas, que Forst reproduce en su argumentación sobre las dos imágenes de la justicia, encuentra que Rawls asimila el principio de la necesidad de justificación de las asimetrías sociales y prevé institucionalmente (al interior de una sociedad bien ordenada vinculada a una estructura básica —compuesta por las principales instituciones políticas, sociales y económicas), las correspondientes prácticas de justificación.

²¹ *Suum cuique*: «a cada uno lo suyo». Frase latina que se refiere al principio de dar a cada persona lo que le corresponde o merece, especialmente en los ámbitos de la justicia y el derecho. La frase completa es *suum cuique tribuere* («dar a cada uno lo suyo»). Históricamente, su uso se remonta al principio de justicia griego que Platón describió en *La República*, y luego fue adoptado y popularizado por los juristas romanos Marco Tulio Cicerón y Domicio Ulpiano.

²² Robert Nozick (1938-2002), fue un filósofo y profesor de la Universidad de Harvard. Hizo contribuciones en la teoría de la decisión, epistemología y, especialmente, filosofía política.

²³ Para Rawls, son bienes primarios, aquellos bienes similares, que la generalidad de los ciudadanos libres e iguales necesitan para poder prosperar, es decir, los mismos derechos, libertades y oportunidades básicos, así como los mismos medios de uso universal, como los ingresos y la riqueza, todos los cuales reciben apoyo por parte de las mismas bases sociales del autorrespeto; bienes éstos que guardan congruencia con sus respectivas concepciones comprensivas (permisibles) del bien, por muy distintas que sean las correspondientes doctrinas religiosas, filosóficas y morales. Rawls parte del supuesto de que todos los ciudadanos tienen un plan de vida racional cuya realización requiere aproximadamente el mismo tipo de bienes primarios (Rawls, 1993/1996, pp. 213-214 y nota 8).

En una obra anterior: *Contexts of Justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism* [1994], Forst emplea como una referencia muy importante la obra filosófica de Rawls, especialmente su teoría de la justicia como equidad, para elaborar su propia teoría de la justicia; y, como es lógico, en distintos momentos hace referencia a la concepción de una sociedad bien ordenada sin cuestionarla, sino más bien para emplearla como concepción de orientación o adecuarla a su propia perspectiva. Su teoría de la justicia toma en cuenta diferentes contextos de justicia (ético, jurídico, político y moral) y los une para trascender tanto al liberalismo (*que por sus abstracciones se olvida del contexto*) y al comunitarismo (*obsesionado por el contexto*), y de esta forma lograr una idea de una sociedad justa. Los contextos de justicia corresponden, respectivamente, a contextos sociales concretos y consiguientes contextos normativos. En su pensamiento, la estructura básica de la sociedad puede considerarse justa en la medida en que hace «justicia» a las personas en todas estas dimensiones: ética, jurídica, política y moral; interpretándose de ello que, una sociedad bien ordenada es aquella cuya estructura básica satisface las exigencias de justicia en todas las dimensiones normativas sin absolutizar ninguna en particular. Cuando llega el momento de abordar el tema de la neutralidad ética del derecho y aborda la cuestión de la disputa sobre la prioridad de los derechos individuales sobre las concepciones comprehensivas del bien, Forst, resalta que la justicia como equidad de Rawls, está construida con base en ideas políticas y no con base en ideas éticas; en este sentido, sostiene que la idea de una sociedad bien ordenada, considerada como un bien²⁴, no es una idea ética sino una idea político-moral; pues, este bien —asevera—, no solo se justifica instrumentalmente como salvaguarda de los derechos individuales; es un «bien social», un bien que solo puede realizarse de forma conjunta y no individualmente (y aquí, recuerda la imagen empleada por Rawls sobre la orquesta que une logros individuales en una sola obra como resultado colectivo); concluyendo que los derechos individuales y el bienestar general ya no son opuestos en una sociedad bien ordenada; esto, debido a que la sociedad no puede tener prioridad sobre los individuos y los individuos sólo pueden encontrar su bienestar en una sociedad ordenada (Forst, 2007/2012, pp. 55-56). Luego, cuando desarrolla el capítulo de su libro dedicado al espíritu de la democracia, momento en el que hace un análisis de los diferentes modelos de integración y legitimación política, afirma que, entre las distintas alternativas, la defendida por Rawls aboga por una teoría más sólida de la integración política cuando defiende la tesis de que los ciudadanos de una sociedad bien ordenada consideran a la promoción de instituciones justas como un fin común que solo pueden alcanzar de manera cooperativa; que los ciudadanos tienen fines no solo personales, sino también colectivos: la cooperación social en un proyecto conjunto les parece un bien deseable; y, cierra su apreciación, refiriendo que para Rawls, el bien de la sociedad bien ordenada es una de las concepciones centrales del

²⁴ Cuando Forst desarrolla este tema, también está haciendo referencia a la idea de Rawls sobre las ideas del bien como ideas políticas y no a las ideas del bien sostenidas por las doctrinas comprehensivas. Para Rawls lo justo tiene primacía sobre éstas últimas ideas del bien; así, de manera general, esa primacía significa que las ideas admisibles (políticamente) del bien deben respetar los límites de la concepción política de la justicia y cumplir una función dentro de ella. En esta línea, Rawls elaboró una lista de seis ideas sobre el bien que desempeñan un papel dentro de la teoría de la justicia como equidad (Rawls, 1993/1996, pp. 208-209, 235-237 y 2001/2012, pp. 192-193); ideas que fueron explicadas en el Cap. I, en el tema dedicado a los términos equitativos de la cooperación social.

bien en una teoría de la justicia (Forst, 2007/2012, pp. 99-100). Para terminar esta parte, se debe señalar que, si bien Forst resalta las virtudes del pensamiento de Rawls respecto de la teoría de la justicia como equidad y las concepciones o ideas troncales que la sostienen (entre ellas la idea de una sociedad bien ordenada), también identifica algunos vacíos que la debilitarían, vacíos éstos que no guardan relación directa con el tema que ahora se trata. Señala Forst que su teoría de la justicia es una teoría alternativa que se diferencia de la de Rawls, según su percepción, en el hecho de que esta se funda más en ideales mientras que la suya se basa en razones, básicamente.

Posteriormente, en su obra *The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice* [2007], obra en la cual presenta la tesis central de que la justicia debe entenderse a partir de un único derecho fundamental: el derecho a la justificación, aclara que su concepción de la justicia no ofrece, necesariamente, un plan o modelo para una sociedad bien ordenada; sin embargo, desarrolla criterios sobre la estructura básica (política y social) tanto como parte de la tarea de elaboración de una estructura básica de justificación (*justicia fundamental mínima*) como parte de la tarea de elaboración de una estructura básica justificada (*justicia máxima*)²⁵; como ya se vio anteriormente, la estructura básica está vinculada con la concepción de una sociedad bien ordenada, pues, esta concepción no puede prescindir de una estructura básica. En todo caso, desarrolla principios que establecen las condiciones (los procedimientos y las relaciones materiales de justificación) que una sociedad debe poseer como mínimo para satisfacer las exigencias de la justicia. En este sentido, sobre la justificación «autónoma» del concepto de justicia, sostiene que la justificación debe basarse en fundamentos generalmente irrefutables y moralmente válidos; así, los ciudadanos de una sociedad bien ordenada no solo deben alcanzar un consenso —en el que no solo se superpongan sus diferentes perspectivas éticas respecto a conceptos y principios básicos— sino que también deben lograr una perspectiva común dentro de la cual afirmen los principios de justicia a partir de razones compartidas, y no solo de razones parcialmente compatibles entre sí; agrega que, sólo así se puede explicar la motivación moral de organizar la vida política común en términos que los demás no puedan rechazar razonablemente, como espera Rawls (Forst, 2007/2012, pp. 92-94). En la parte del libro destinada a la justicia política y social, cuando aborda el tema de la libertad política que debe caracterizar a los ciudadanos de una sociedad bien ordenada, propone que el concepto de libertad política que debe emplearse debe estar vinculado al concepto de autonomía individual o personal (que comprende la autonomía ética, jurídica, política, social y moral), partiendo de la idea básica de que las personas son simultáneamente autoras y destinatarias de las reivindicaciones de libertad en una comunidad política determinada; de esta forma, de manera integral, se tiene que los ciudadanos son políticamente libres en la medida en que, como otorgantes y usuarios de la libertad, son miembros moral, ética, jurídica, política y socialmente autónomos de una comunidad política (Forst, 2007/2012, pp. 125-137). Por último, enfocando su mirada hacia los derechos humanos y la justicia transnacional, Forst coincide con Rawls en la idea de que una sociedad políticamente bien organizada será también una sociedad materialmente

²⁵ Criterios que reproduce en su obra *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política* (2011/2014, pp. 44 y ss.).

bien organizada cuyos ciudadanos no padecen pobreza ni hambre; sin embargo, considera que este razonamiento no comprende necesariamente el factor económico que constituye otra de las causas de injusticia; pues, a nivel del orden global vigente, al observar las estructuras y los mecanismos del sistema económico —dice— que uno se enfrenta a la imagen de un contexto de fuerza y dominación, tanto externa como interna, que a la de una «cooperación» voluntaria; lo que conllevaría a la necesidad de desarrollar normas e instituciones suficientemente eficaces para combatir las injusticias políticas y económicas (internas y externas); de esta manera, observa que hay un déficit de igualdad de oportunidades políticas y económicas dentro de un sistema global, por lo que, concluye señalando que la primera cuestión de justicia es la cuestión del poder —político o económico— y su justificación; esto significa que, la justicia fundamental o primaria, consiste no en una distribución específica de bienes, sino en el desarrollo de una estructura básica para la justificación autónoma de las relaciones sociales, condición necesaria para establecer una estructura básica plenamente justa —la máxima justicia— en diversos contextos de justicia, tanto internos como externos; esto, en otras palabras, para dar lugar a una sociedad bien ordenada (Forst, 2007/2012, 234-235).

En resumen, en el pensamiento de Forst, estas son las características que comprenden las condiciones mínimas de una sociedad bien ordenada: 1) aplica el principio de justificación respecto de las asimetrías sociales y prevé institucionalmente, las correspondientes prácticas de justificación; 2) es aquella cuya estructura básica satisface las exigencias de justicia en todas las dimensiones normativas (ética, jurídica, política y moral) sin absolutizar ninguna en particular; 3) donde los derechos individuales y el bienestar general ya no son opuestos; 4) una sociedad en la que los ciudadanos consideran a la promoción de instituciones justas como un fin común que solo pueden alcanzar de manera cooperativa; 5) una sociedad en la que los ciudadanos tienen fines no solo personales, sino también colectivos: la cooperación social en un proyecto conjunto les parece un bien deseable; 6) en la que se alcanza un consenso pleno respecto de conceptos y principios básicos de justicia y una perspectiva común dentro de la cual los ciudadanos afirman los principios de justicia a partir de razones compartidas, y no solo de razones parcialmente compatibles entre sí; logrando así una motivación moral de organizar la vida política común en términos que los demás no puedan rechazar razonablemente; 7) una sociedad bien organizada es aquella comunidad política en la que sus ciudadanos son libres en la medida en que gozan de autonomía moral, ética, jurídica, política y social; y, 8) es una sociedad en la que el poder —político o económico—, está sujeto a una estructura básica de justificación (*justicia fundamental mínima*) como paso previo a la tarea de elaboración de una estructura básica justificada (*justicia máxima*).

Como resulta evidente, Rawls y Forst coinciden en que una sociedad bien ordenada es aquella en la que su «estructura básica» —instituciones políticas, sociales y económicas principales— pueden justificarse públicamente a ciudadanos concebidos como libres e iguales. Sin embargo, se diferencian en el hecho de que Rawls elabora su concepción partiendo de dos principios de justicia: principio de

igualdad y principio de diferencia²⁶; mientras que Forst hace su planteamiento partiendo del derecho fundamental a la justificación.

Para terminar esta parte, se debe resaltar que una condición implícita en el pensamiento de ambos filósofos, sobre la posibilidad de construir una sociedad bien ordenada, es el papel central que desempeña el ser humano en el ejercicio responsable de sus facultades morales y racionales. Rawls, en su obra *El derecho de gentes* [1999], extendiendo su idea de una sociedad bien ordenada al ámbito mundial, expresa su confianza en la razonabilidad del ser humano, citando a Kant²⁷, en estos términos:

Si no es posible una razonablemente justa sociedad de los pueblos cuyos miembros subordinen su poder a fines razonables, y si los seres humanos son en gran medida amorales, si no incurablemente egoístas y cínicos, podríamos preguntar con Kant si merece la pena que los seres humanos vivan sobre la tierra. (1999/2001, p. 151).

3.3. La cooperación social equitativa y el principio de justificación

En la justicia como equidad de John Rawls, la idea fundamental de la sociedad como sistema equitativo de cooperación a lo largo de generaciones se desarrolla acompañada de dos ideas: la idea de ciudadanos entendidos como personas libres e iguales, y la idea de una sociedad bien ordenada, entendiéndose ésta como una sociedad efectivamente regulada por una concepción política de la justicia. En cambio, en la teoría de la justicia de Rainer Forst, la justicia es un «orden de justificación», esto implica la existencia de normas e instituciones que gobiernan la vida de las personas (tanto en la cooperación como en el conflicto) de manera justificada o justificable; no hay cabida para las relaciones de dominación sino de poder legítimo; esta concepción está acompañada por la idea fundamental de que las personas son esencialmente «seres justificativos». El denominador común de ambos pensadores es su interés por la teoría de la justicia social y política en función de su contenido moral. A la luz de esta inclinación coincidente ¿es posible encontrar una relación de complementariedad, entre la idea de cooperación social equitativa y la idea de las relaciones justificadas? Dicho, en otros términos: ¿La concepción de Rawls sobre la cooperación social equitativa contiene el principio de justificación o es complementada con la propuesta de Forst respecto de este principio? Como se indica líneas arriba, en el pensamiento de Rawls la sociedad constituye un sistema equitativo de cooperación, entendiéndose por «sistema» a la existencia de una estructura básica (política, social y económica, propia de un régimen democrático

²⁶ En virtud de estos principios de la justicia como equidad, se establecen ciertos derechos, libertades y oportunidades básicos, comunes entre los regímenes constitucionales democráticos; estos derechos, libertades y oportunidades básicos gozan de primacía respecto de las exigencias del bien general y de los valores perfeccionistas; y se adoptan medidas que garanticen a todos los ciudadanos medios de uso universal adecuados para que puedan utilizar efectivamente sus libertades y oportunidades. La estructura básica debe garantizar que las libertades políticas y la igualdad de oportunidades, equitativas, no sean puramente formales; y, que, el llamado principio de diferencia, que afirma que las desigualdades sociales y económicas relacionadas con cargos y posiciones tienen que estructurarse de tal modo que, cualquiera sea el nivel de esas desigualdades, grandes o pequeñas, tienen que darse a mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (Rawls, 1993/1996, pp. 35-36).

²⁷ «Si la justicia perece, entonces no vale la pena para los hombres vivir sobre la tierra» (Kant, *Rechtslehre*, 49, VI, 332).

moderno) y unos principios de justicia; por otro lado, en el pensamiento de Forst, la «estructura básica» debe entenderse en dos sentidos: una estructura básica de justificación y una estructura básica justificada (*justicia fundamental mínima y máxima*, respectivamente), la realización de ambas da lugar a la sociedad como un «orden de justificación», con la explicación de que hay una relación inmanente entre justicia y justificación; pues, son injustas las relaciones que no están justificadas de manera recíproca y general y, son aún más injustas, aquellas que impiden sistemáticamente la práctica misma de la justificación. Esto significa que la cooperación social, para ser justa, tiene que estar justificada. En los párrafos que siguen, se hará una evaluación de la presencia del principio de justificación en el pensamiento de Rawls; luego, se confrontará con el aporte de Forst, con la finalidad de dar respuesta a la pregunta central arriba formulada.

De la revisión del pensamiento de Rawls, se tiene que él no emplea la expresión: «principio de justificación»; sin embargo, en el desarrollo de su concepción política de la justicia sí está presente el concepto de «justificación» con todas las consecuencias que ello implica. Así, sus ideas sobre la «legitimidad política», la «razón pública», «reglas o normas públicas», «criterio de reciprocidad»; incluso la idea de una «sociedad bien ordenada», no pueden entenderse si no están vinculadas al concepto de «justificación». En otros términos: el principio de justificación está presente en las ideas fundamentales de su teoría de la justicia como equidad; sin embargo, será importante evaluar si el tratamiento que le ha otorgado constituye un tratamiento sistemático explícito o hay una necesidad de complementación o perfeccionamiento.

Kevin Vallier, en su ensayo «Public Justification» (2022), donde hace un poco de historia de la filosofía política, informa que Rawls, entre otros autores²⁸, fue el principal defensor de la idea de la justificación pública dentro del campo de la filosofía política contemporánea. Efectivamente, en su *Liberalismo político*, Rawls sostiene que el poder político, por el hecho de ser coercitivo, requiere de justificación (1993/1996, pp. 15-16, 99, 259). Refiere Vallier, que, los teóricos clásicos del contrato social, Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant, basaron la legitimidad política en el consentimiento. Tenían diferentes estándares de consentimiento, los tres primeros oscilaban entre un estándar empírico y uno normativo; siendo el estándar empírico el que se basa en estados mentales reales: creencias y valores de las partes que otorgan el consentimiento que justifica el poder político; en cambio, el estándar normativo se basa en estados mentales de algún modo racionales: no se apela a lo que las personas creen y valoran, sino a las razones que tienen para creer y valorar; así, el poder político se justifica cuando se basa en lo que las partes afirman idealmente. En este último caso, a veces se habla de consentimiento hipotético como sustituto de la justificación racional. Para la época de Kant, los criterios basados en el consentimiento real habían desaparecido; el consentimiento hipotético era la norma; así, el estándar normativo de legitimidad había triunfado.

²⁸ Jürgen Habermas, David Gauthier, Gerald Gaus, Stephen Macedo, Charles Larmore, Seyla Benhabib y muchos otros.

La idea de la justificación pública²⁹, añade Vallier, surgió en la obra de Kant, pero luego quedó latente durante un siglo. La teoría del contrato social dio paso al utilitarismo, el hegelianismo y el marxismo. Estas tres escuelas de pensamiento rechazaron la idea del contrato social, aunque con distintas razones para hacerlo. La tradición del contrato social resurgió solo después de la Segunda Guerra Mundial, primero en los Estados Unidos de Norteamérica, con la peculiaridad de que la corriente dominante de la nueva tradición contractual fue kantiana con John Rawls a la cabeza en virtud de su *Teoría de la justicia* [1971] y el *Liberalismo político* [1993]. Efectivamente, en la primera obra (donde prima una concepción comprehensiva de la justicia), Rawls primero entendió la justificación pública como un contrato hipotético en el que los miembros idealizados del público eligen principios de justicia; posteriormente, en la segunda obra (donde la concepción política de la justicia reemplaza al entendimiento comprehensivo), dado el hecho del pluralismo razonable que caracteriza a la sociedad democrática moderna (coexistencia de una pluralidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables pero incompatibles), plantea la legitimidad política con base en la adopción, por parte de los ciudadanos pertenecientes a esa pluralidad de doctrinas comprehensivas, de principios justificados para ellos a pesar de sus diferencias. De esta forma, el poder político es legítimo solo cuando se ejerce de acuerdo con normas públicamente justificadas. Explica Rawls:

[E]l poder político es siempre poder coercitivo respaldado por el uso estatal de sanciones, pues sólo el estado tiene autoridad para usar la fuerza en salvaguarda de las leyes. En un régimen constitucional, el rasgo especial de la relación política es que el poder político es en última instancia el poder del público, esto es, el poder del cuerpo colectivo formado por ciudadanos libres e iguales.
(...)

[E]ntendido el poder político como el poder de los ciudadanos como cuerpo colectivo, la pregunta es: ¿en qué condiciones se puede decir que ese poder se ejerce adecuadamente? Es decir ¿a la luz de qué principios e ideales debemos nosotros, como ciudadanos libres e iguales, ser capaces de entendernos a nosotros mismos como ejercitadores de ese poder si nuestro ejercicio del mismo ha de poder justificarse ante otros ciudadanos respetando su condición de ciudadanos razonables y racionales?

A lo que el liberalismo político responde: nuestro ejercicio del poder político es plenamente adecuado sólo cuando se ejerce de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyos elementos esenciales por parte de todos los ciudadanos, en tanto libres e iguales, quepa razonablemente esperar a la luz de principios e ideales admisibles para su común razón humana. Tal es el principio liberal de legitimidad. (Rawls, 1993/1996, pp. 168-169).

Debiendo agregarse a ello que, en materia de esencias constitucionales y de justicia básica, la estructura básica y sus políticas públicas tienen que, igualmente, poder justificarse ante todos los ciudadanos, como exige el referido principio de legitimación política (*Ídem.* p. 259).

²⁹ Informa Vallier que, algunos teóricos usan los conceptos «justificado» y «públicamente justificado» como sinónimos.

De esta manera, se observa que, en el pensamiento de Rawls, los conceptos de «legitimidad política» o «principio de legitimación política», están asociados a los conceptos de «justificación», «justificación pública» o «principio de justificación».

Por otro lado, la cuestión de la legitimidad de la estructura general de la autoridad está íntimamente vinculada a la idea de «razón pública»; lo cual equivale a decir que la idea de razón pública está estrechamente vinculada al principio de justificación como se verá a continuación.

La razón pública exige que las normas morales o políticas que regulan la vida en común sean, en cierto sentido, justificables o aceptables por todas aquellas personas a las que alcanzan, según expresa Jonathan Quong en su trabajo sobre «Public Reason» (2022). Él mismo refiere que, es una idea que tiene sus raíces en la obra de Hobbes, Rousseau y Kant, y que ha cobrado creciente influencia en la filosofía moral y política contemporánea gracias a su desarrollo en las obras de John Rawls, Jürgen Habermas y Gerald Gaus, entre otros filósofos. Suele ser presentada como una implicación de una concepción particular de las personas como libres e iguales; libres en el sentido de no estar naturalmente sujeto a la autoridad moral o política de otra persona, e iguales con respecto a esta libertad en relación con la autoridad natural de los demás. Entonces ¿cómo pueden imponerse válidamente unas normas morales o políticas a las personas libres e iguales, sobre todo si se reconoce que existe un profundo y permanente desacuerdo entre las personas sobre cuestiones de valores, moralidad, religión y la buena vida? La respuesta, para quienes defienden la razón pública, es que dichas normas pueden imponerse legítimamente a las personas cuando pueden justificarse apelando a ideas o argumentos que dichas personas, en cierto grado de idealización, respaldan o aceptan. Este apoyo o aceptación debe nacer de consideraciones públicas o compartidas adecuadamente —por ejemplo, valores políticos ampliamente aceptados como la libertad y la igualdad— y no de argumentos propios de las doctrinas comprehensivas respecto de los cuales hay controversia o discrepancia. De esta manera, —sostiene Quong— la razón pública puede presentarse como un estándar para evaluar las normas, las leyes, las instituciones y el comportamiento de los ciudadanos y los funcionarios públicos. Manifiesta el mismo autor que, la idea de la razón pública parece ocupar un punto intermedio entre dos estándares de evaluación más familiares en la filosofía moral y política; por un lado, está el consentimiento, esto es, que la legitimidad política requiere el consentimiento de los gobernados; por otro lado, está la verdad, esto es, si cualquier supuesto principio moral o político es verdadero. Y, concluye afirmando que la razón pública no apunta ni al consentimiento ni a la verdad.

En el *Liberalismo político*, Rawls, sostiene que una sociedad política, al igual que cualquier agente razonable y racional (individuo, familia, asociación o confederación), tiene un modo de formular sus planes, de fijar sus fines en un orden de prioridades, y de tomar sus decisiones de acuerdo con ese orden. El modo en que la sociedad política hace eso es su razón; la facultad de hacerlo también es su razón. Se trata de una facultad intelectual y moral arraigada en las capacidades de las personas que la integran. Enfatiza Rawls:

La razón pública es característica de un pueblo democrático: es la razón de sus ciudadanos, de quienes comparten una posición de igual ciudadanía. El objeto de

su razón es el bien público: aquello que la concepción política de la justicia exige a la estructura institucional de la sociedad y a los propósitos y fines que las instituciones han de servir. (Rawls, 1993/1996, pp. 247-248).

Explica que la razón pública es pública de tres maneras: *i)* es la razón del público; esto es, razón de los ciudadanos como tales; *ii)* su objeto es el bien público y cuestiones de justicia fundamental; y *iii)* su naturaleza y su contenido son públicos, nacen de los ideales y principios expresados por la concepción política de la justicia que tiene la sociedad; ideales y principios desarrollados sobre la base de esta concepción, de un modo abierto y visible. En los regímenes aristocráticos y autocráticos no hay propiamente razón pública, esto, debido a que la reflexión sobre el bien social no corre a cuenta del público, si es que existe, sino de quienes están en posiciones de dominación.

Existe una diferencia entre la razón pública y la razón social (o razón no pública), esta última es propia de las entidades sociales que integran la sociedad política: iglesias, universidades y asociaciones de la sociedad civil, sus razones son públicas solamente para sus integrantes. Por esto, hay muchas razones sociales no públicas. La razón pública es una sola, alcanza a toda la sociedad política y da lugar a la cultura política pública; en cambio, las razones no públicas que comprenden las varias razones de la sociedad civil dan lugar a lo Rawls denomina «trasfondo cultural».

Sobre el contenido de la razón pública, que es la concepción política de la justicia, como ya se ha indicado arriba, Rawls precisa, este contenido, señalando tres cosas: *i)* la concepción política de la justicia define ciertos derechos, libertades y oportunidades básicos; *ii)* otorga una prioridad especial a esos derechos, libertades y oportunidades, particularmente frente a las apelaciones al bien general y a los valores perfeccionistas; *iii)* establece medidas tendentes a asegurar a todos los ciudadanos medios adecuados para cualquier fin que les permitan hacer uso efectivo de sus libertades y oportunidades básicas (todas estas cosas, propias de los regímenes constitucionales democráticos plasmadas en la constitución). Decir que una concepción de la justicia es política significa que, está diseñada de tal modo que sólo sirve para ser aplicada a la estructura básica de la sociedad como un esquema unificado de cooperación social; que, se presenta de una manera independiente de cualquier doctrina comprensiva; y que, está elaborada en términos de ideas fundamentales que se entienden implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática. Esta concepción política está compuesta por dos partes: 1) principios substantivos de justicia para la estructura básica; y 2) lo que Rawls llama «orientaciones de indagación»: principios de razonamiento y reglas de evidencia, a la luz de los cuales los ciudadanos han de decidir si los principios substantivos se aplican correctamente, así como identificar las leyes y las políticas que mejor satisfacen esos principios substantivos; sin estas líneas de orientación, no podrían aplicarse los principios substantivos. Debajo de estas dos partes, están los respectivos valores políticos: 1) los valores de la justicia política, en la base de los principios de justicia para la estructura básica: los valores de la igualdad social y de la reciprocidad económica, incluso los valores del bien común y las condiciones necesarias para que se realicen esos valores; 2) los valores de la razón pública, en la base de las líneas de la orientación de la indagación pública, valores que hacen que esa indagación sea libre y pública, incluyendo aquí virtudes públicas tales como la

razonabilidad y la disposición a respetar el deber (moral) de la civilidad que contribuyen a que sea posible la discusión pública razonada de las cuestiones políticas. Estas características de la concepción política de la justicia suministran una base pública de justificación.

En cuanto a la obligatoriedad de la observancia de la razón pública de parte de los ciudadanos y de los funcionarios del estado, es de esperarse que ambos la observen estrictamente. Al respecto, Rawls, hace la siguiente precisión:

Tenemos que distinguir, sin embargo, entre cómo el ideal de la razón pública rige para los ciudadanos y cómo rige para los varios funcionarios del estado. Rige en los foros público-estatales, y así, para los legisladores, cuando hablan en el hemiciclo parlamentario, y para el ejecutivo, en sus declaraciones y en sus actos públicos. También rige de un modo especial para el poder judicial y, sobre todo, para el tribunal supremo en una democracia constitucional con revisión judicial. Eso se debe a que los jueces tienen que explicar y justificar sus decisiones fundándolas en su interpretación de la constitución y de las leyes y antecedentes relevantes. Puesto que los actos del legislativo y del ejecutivo no necesitan justificarse de esa manera, el especial papel de los tribunales de justicia les convierte en el paradigma de la razón pública. (Rawls, 1993/1996, pp. 250-251)³⁰.

Otro concepto importante de las ideas de Rawls que guarda relación estrecha con el principio de justificación es el de la transparencia o «publicidad». Está presente, la idea de publicidad, en el tema que acabamos de tocar: *la razón pública*, también está presente en el tema de *las normas públicas*.

De manera general, en materia jurídica, la exigencia de publicidad es fundamental respecto de la vigencia de las normas jurídicas (leyes y reglamentos) y respecto de la validez de los actos judiciales y administrativos. El Estado tiene la obligación de dar a conocer públicamente y de forma oficial todas las leyes y regulaciones para que los ciudadanos puedan conocerlas y, por tanto, cumplirlas, siendo un requisito indispensable para su vigencia y obligatoriedad, garantizando así la transparencia y el Estado de Derecho. Se materializa a través de la publicación en boletines o diarios oficiales, asegurando que sean accesibles a todos y no queden ocultas o secretas. «La dación de las leyes se realiza según el procedimiento señalado en la Constitución y su publicación es una exigencia que deriva de su generalidad, ya que deben ser conocidas por todos para obligar a su cumplimiento» (Alzamora, 1987, pp. 237-238). Asimismo, el Estado tiene la obligación de hacer públicos los actos y resoluciones judiciales y administrativas para garantizar la transparencia, la imparcialidad y el control ciudadano sobre la justicia y la administración, permitiendo el acceso general a los procedimientos y sus resultados, salvo

³⁰ Rawls, desarrolla la idea expresando que:

«El papel de tribunal aquí es parte de la publicidad de la razón, y constituye un aspecto del amplio papel, también educativo, desempeñado por la razón pública.

Evidentemente, los jueces no pueden traer a colación su propia moralidad personal, ni los ideales y virtudes de la moralidad en general. Todo esto tiene que tratarlo como si fuera irrelevante. Del mismo modo, tampoco puede invocar puntos de vista —propios o ajenos— religiosos o filosóficos. Ni pueden aludir sin restricción alguna a valores políticos. Lo que deben hacer es apelar a los valores políticos que, a su entender, pertenezcan a la interpretación más razonable de la concepción pública y de sus valores políticos de justicia y razón pública.» (1993/1996, p. 271).

excepciones legítimas como la protección de menores o seguridad nacional, haciendo esto posible a través de audiencias públicas y la publicación de sentencias. Decía Máximo Pacheco (1990), que «La publicidad del proceso es de la esencia del sistema democrático de gobierno. Ella constituye la posibilidad de la fiscalización popular sobre la labor de magistrados y defensores. A través de ella el pueblo se convierte en el juez de los jueces y litigantes» (p. 263). Se debe añadir que la publicidad de las leyes y normas reglamentarias también da lugar a la posibilidad de cuestionarlas en la forma que la constitución ha previsto (acción de inconstitucionalidad y acción popular, respectivamente).

Immanuel Kant, en el segundo apéndice de su obra *Sobre la paz perpetua* [1795], habla del «principio de publicidad» en el derecho público. Manifiesta que «Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados» (Kant, 1795/1998, p. 61-62)³¹.

Volviendo a Rawls y su idea de la publicidad como una garantía de lo que es justo, dado que ya se abordó el tema de la *razón pública*, a continuación, se explicará brevemente el tema de *las normas públicas*. En el pensamiento de Rawls, una sociedad bien ordenada, como ya se explicó, está regulada por una concepción pública efectiva de la justicia. En este contexto, la publicidad tiene tres niveles de acceso: 1) se accede a este nivel cuando la sociedad es efectivamente regulada por principios públicos de justicia: los ciudadanos aceptan, y saben que los demás aceptan, aquellos principios, y ese conocimiento, a su vez, es públicamente conocido; 2) este nivel tiene que ver con las creencias generales a la luz de las cuales resultan aceptables los primeros principios de justicia mismos, esto es, las creencias generales acerca de la naturaleza humana y acerca del modo en que normalmente funcionan las instituciones políticas y sociales y, en realidad, todas las creencias que resultan relevantes para la justicia política; y 3) este último nivel de publicidad tiene que ver con la plena justificación de la concepción pública de la justicia tal como sería presentada en sus propios términos; esta plena justificación tiene que ser públicamente conocida, esto implica de que tiene que estar públicamente disponible; de esta forma, la justificación plena está presente en la cultura pública, reflejada en un sistema de instituciones jurídicas y políticas, así como en las principales tradiciones históricas de interpretación. Los ciudadanos en una sociedad bien ordenada están más o menos de acuerdo respecto de las formas de justificación, conocimientos y creencias que pueden apoyarse en métodos indagatorios y formas de razonamiento públicamente compartidos.

Lo ideal es que, estos tres niveles de publicidad sean satisfechos por una sociedad bien ordenada hasta alcanzar lo que Rawls denomina como «la condición de plena publicidad». En todo caso, lo relevante de la vigencia de la publicidad es que permite que la sociedad política se distinga de dos maneras: 1) la sociedad política determina una forma de relación entre personas dentro de la estructura básica de la

³¹ El original, en alemán, del texto citado dice: *Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, sind unrecht*. Existen diversas traducciones al español, algunas de las cuales ayudan a tener mayor claridad sobre el sentido de la proposición de Kant: «Las acciones referentes al derecho de otros hombres son injustas, si su máxima no admite publicidad» (Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes). O esta otra que proporciona el traductor de Google: «Todas las acciones relativas a los derechos ajenos, cuya máxima sea incompatible con la publicidad, son injustas».

sociedad; y 2) el poder político, que siempre es coercitivo, en un régimen constitucional es el poder del público, esto es, es el poder de los ciudadanos libres e iguales como un cuerpo colectivo (no es el poder de un dictador o una élite autoritaria). La publicidad, dice Rawls, garantiza, hasta donde pueden hacerlo las medidas prácticas, que los ciudadanos están en situación de conocer y aceptar los efectos sociales profundos de la estructura básica, los cuáles modelan su concepción de sí mismos, su carácter y sus fines; agrega que, en la vida política pública, nada necesita ser escondido (Rawls, 1993/1996, pp. 97-103).

Hasta aquí, queda claro de que existen razones suficientes para ratificar la idea de que en el pensamiento de Rawls está presente el «principio de justificación». Para él, el poder político es legítimo solo cuando se ejerce conforme a principios que todos los ciudadanos, en tanto libres e iguales, pueden aceptar razonablemente mediante razones públicas y recíprocas.

En los párrafos que siguen, se hará una breve exposición del pensamiento de Rainer Forst sobre el concepto de justificación como una práctica social básica que sustenta una teoría de la justicia política y social. Luego, las ideas troncales de este pensamiento serán relacionadas con la idea de la cooperación social desarrollada por Rawls, para de esta forma, dar respuesta a la pregunta sobre la existencia de una relación de congruencia, o de complementariedad, entre la idea de cooperación social equitativa y la idea de las relaciones justificadas. Una forma de dar respuesta a esta pregunta es, seguramente, acudiendo a la propia percepción de Forst.

En el desarrollo del tema de las «dos imágenes de la justicia» (la primera centrada en los bienes y en su distribución, orientadas a los beneficiarios; y, la segunda, centrada en las relaciones y estructuras intersubjetivas justificadas, punto político de la justicia) que Forst propone en su obra *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política* (2011/2014, p. 31 y ss.), tema al que ya se hizo referencia anteriormente, él mismo se pregunta si la teoría de la justicia de John Rawls, a la que considera el punto de referencia más importante del debate contemporáneo acerca de la justicia, se ajusta a una de esas imágenes (recuérdese que uno de los pilares de la teoría de la justicia de Rawls es su concepción de la sociedad como un sistema de cooperación social a lo largo del tiempo). Descartando las posiciones asumidas por Robert Nozick y Thomas Pogge, quienes observan la teoría de Rawls como asignativa-distributiva, orientada a los beneficiarios, Forst sostiene que, en su opinión, Rawls no comparte la primera imagen de la justicia sino la segunda, aquella centrada en las estructuras y las condiciones sociales y la posición de los individuos en la sociedad. Explica esta opinión, poniendo en relieve el carácter kantiano de la teoría de Rawls en cuanto a la autonomía de las personas libres e iguales que están en el centro normativo de la segunda imagen, no es la autonomía de los individuos como simples beneficiarios. Se trata más bien de la autonomía constructiva de seres de justificación libres e iguales, poniéndose de manifiesto cuando los individuos consideran los principios de justicia como principios que adoptan y se dan así mismos desde una perspectiva moral; por consiguiente, los ciudadanos ven en la estructura básica social fundamentada una expresión social de su autodeterminación. Con base en esta autonomía arriban a una concepción autónoma de la justicia que todos pueden aceptar como libres e iguales.

En las propias palabras de Rawls:

Una concepción es autónoma, pues, porque en el orden por ella representado los valores políticos de la justicia y de la razón pública (expresados por sus principios) no se presentan simplemente como exigencias morales impuestas externamente. Ni nos son exigidos por parte de otros ciudadanos cuyas doctrinas comprensivas rechazamos. Ocurre, más bien, que los ciudadanos pueden entender aquellos valores como valores basados en su razón práctica a la vez que en las concepciones políticas de los ciudadanos como libres e iguales y de la sociedad como sistema equitativo de cooperación. Al afirmar globalmente la doctrina política, nosotros, como ciudadanos, somos autónomos, políticamente hablando. (Rawls, 1993/1996, p. 129).

Otro aspecto importante del trasfondo kantiano que Forst resalta de la teoría de la justicia de Rawls es que su concepción de una sociedad «bien ordenada», al excluir los aspectos del mundo social que desde un punto de vista moral parecen arbitrarios, pues, no debe hacerse distinciones arbitrarias entre las personas en lo que atañe a los derechos y deberes fundamentales, está empleando un criterio enfocado en las relaciones sociales entre los ciudadanos y no primordialmente en la cantidad de bienes sobre las que una persona pueda tener derechos. Esto evidencia que su pensamiento de la prevención de la arbitrariedad social está referido a la ausencia de relaciones de dominio que no pueden legitimarse; esto es, se inclina por la proscripción de la dominación. Centrándose específicamente en la idea de la cooperación social contenida en lo que Rawls denomina «justicia procedimental», Forst refuerza su posición de que la teoría de la justicia como equidad sostenida por Rawls se diferencia de la concepción de la justicia meramente «asignativa». Para ello, resalta que la idea de la «justicia procedimental» de Rawls está marcadamente vinculada «con las relaciones y las estructuras sociales, que de ella resulta un sistema de cooperación social que manifiesta la “orientación comunitaria de los hombres” que se complementan unos a otros productivamente y participan en un contexto de cooperación que incluye a todos como miembros autónomos político-sociales» (Forst, 2011/2014, p. 47).

Sobre este tema, el de la cooperación social y la justificación material y social implícita en ella, Rawls, a modo de ilustración de la idea de unión social, como ya se dijo líneas arriba, hacía una analogía con una orquesta de música, en la que un grupo de músicos de variados talentos consigue, en virtud de la complementariedad y coordinación de actividades, la misma totalidad de capacidades latente en cada uno de ellos. En esta experiencia, las personas se necesitan mutuamente, pues solo mediante la activa cooperación con los demás podrán realizar sus talentos, y así, alcanzar el bien de la unión social (Rawls, 1993/1996, p. 358). Tal como sostiene Forst, la teoría de la justicia como equidad sostenida por Rawls se diferencia de la concepción de la justicia meramente «asignativa». Las propias palabras de Rawls corroboran este hecho:

Nosotros rechazamos la idea de la justicia asignativa como incompatible con la idea fundamental que sirve para organizar la justicia como equidad: la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social a lo largo del tiempo. En un sistema así, los ciudadanos cooperan para producir los recursos sociales sobre los que luego dirigen sus exigencias. En una sociedad bien ordenada, en la que están aseguradas tanto las libertades básicas iguales (con su valor equitativo) como la igualdad equitativa de oportunidades, la distribución del ingreso y la

riqueza ilustra lo que podemos llamar justicia procedimental pura de trasfondo. (Rawls, 2001/2012, p. 82).

Continuando con su análisis, Forst afirma que en el contexto de producción y distribución previsto en la justicia como equidad importa más quiénes «son» los individuos cooperantes y menos lo que obtienen en absoluto. Resulta determinante que las instituciones funcionen según principios justificados, como el principio de diferencia, y que no oculten ningún privilegio social; tampoco que no den lugar a la existencia de grupos excluidos del sistema de cooperación (el cual implica derechos y deberes), dependientes de asignaciones permanentes de fondos (Forst, 2011/2014, p. 48).

De lo expuesto, resulta claro que, en la visión del propio Forst, la idea de la cooperación social equitativa desarrollada y sostenida por Rawls como presupuesto de su teoría de la justicia como equidad, es una idea que contiene la justificación como principio y como derecho, es decir, está justificada; en otras palabras, el diseño de la cooperación social equitativa presentado por Rawls es justo. Está justificada, la cooperación social equitativa de Rawls, cuando su concepción de la justicia como equidad no está limitada o reducida a la idea de la justicia asignativa —orientada a los beneficiarios—; pues, tiene una perspectiva más amplia al enfocarse en las estructuras y las condiciones sociales y la posición de los individuos de la cooperación social. La autonomía de los individuos, como personas libres e iguales, está presente cuando, fundamentalmente son partícipes, con derecho a veto, en la construcción de la estructura básica de la cooperación, la adopción de los principios que se dan así mismos desde una perspectiva moral y cuando pueden aceptar razonablemente los términos equitativos de la cooperación siempre que todos los demás los acepten del mismo modo (generalidad y reciprocidad); todo esto como una expresión social de su autodeterminación. Estos valores tienen base en la razón práctica y en una concepción política de la justicia. También queda claro que en la concepción de una sociedad «bien ordenada» de Rawls, la que significa tres cosas: *i)* todos y cada uno de los cooperantes aceptan los mismos principios de justicia; *ii)* la estructura básica de cooperación satisface esos principios de un modo público y notorio; y *iii)* los ciudadanos cooperantes poseen un sentido de justicia que les permite entender y aplicar los principios de justicia por lo que cumplen con dicha estructura básica o las instituciones básicas de la sociedad; se está empleando un criterio enfocado en las relaciones sociales entre los ciudadanos y no primordialmente en la cantidad de bienes sobre las que una persona pueda tener derechos. De esta manera se excluye la arbitrariedad social que da lugar a relaciones dominio como práctica injustificada.

La idea de la cooperación social desarrollada por Rawls contiene tres elementos: *i)* está orientada por reglas y procedimientos públicamente reconocidos, los cuales son aceptados y concebidos por los ciudadanos cooperantes como reguladores de su conducta; *ii)* está vinculada a la idea de la equidad en la cooperación, esto significa que cada uno de los participantes acepta los términos equitativos de la cooperación siempre que todos los demás los acepten del mismo modo; *iii)* cada cooperante debe obtener una ventaja racional o conseguir el bien deseado, este bien es definido por los mismos cooperantes en términos racionales y razonables, en el contexto del sistema cooperativo; la ventaja racional es moderada

por la idea de reciprocidad entre ciudadanos libres e iguales. En esta idea está presente el derecho a la justificación como un derecho moral y como derecho básico; pues, los ciudadanos cooperantes son respetados como personas morales que actúan con autonomía en el sentido de que no deben ser tratados de una manera para cual no pueda dárseles razones adecuadas. El ciudadano acepta libremente las reglas y procedimientos que regulan su conducta en un diálogo concreto con otros respecto de la cooperación social. Las razones de esta relación están justificadas de manera recíproca y universal. El individuo es respetado por los otros como seres con sus propias perspectivas, necesidades e intereses.

En cuanto a la idea de reciprocidad, que junto con la idea de generalidad u universalidad son criterios de justificación, Rawls sostiene que no coincide con la idea de la ventaja mutua; esto, debido a que considera que se encuentra en el punto medio de la relación entre la idea de imparcialidad que es altruista (moverse por el bien general), y la idea de ventaja mutua entendida como la promoción de la ventaja de todos y cada uno respecto de la situación presente, o de la que se espera en el futuro si las cosas se mantienen como están. Para la justicia como equidad, la reciprocidad es una relación entre ciudadanos expresada por principios de justicia (principio de igualdad y principio de diferencia) que regulan un mundo social del que cada uno saca beneficio de acuerdo con los criterios proporcionados por un punto de referencia igualitario definido para ese mundo (Rawls, 1993/1996, p. 47). Sobre los términos equitativos de la cooperación que regulan la relación de los cooperantes, Rawls precisa que éstos no vienen de una autoridad externa, distinta de los cooperantes, ni de una ley divina o una intuición racional inspirada en un orden moral independiente, sino que son establecidos mediante una negociación entre los propios cooperantes a la luz de lo que consideran su mutua ventaja racional y razonable. Se da en condiciones de emplazamiento equitativo de personas libres e iguales sin que alguno ocupe posición de negociación ventajosa en relación con los demás. Están proscritas la coacción, el engaño y el fraude.

En estas ideas de la razón práctica subyace el principio de justificación; pues, las relaciones intersubjetivas así descritas no requieren de una fundamentación metafísica o antropológica. Prima una razón que no puede negarse intersubjetivamente. La validez de las normas a las que se sujetan los cooperantes proviene de un reconocimiento recíproco y universal antecedido de un discurso práctico caracterizado por argumentos a favor y en contra que dieron lugar a la norma de regulación adoptada. Así, los términos de cooperación, al haber transitado por un proceso de negociación racional y razonable, y dado que no existen razones morales significantes que cuestionen su corrección, han alcanzado un nivel de validez reconocidos por todos. Es decir, están debidamente justificadas.

Volviendo a la apreciación de Forst sobre el tema de la cooperación social, se debe señalar que, para él, el sistema de la cooperación social representa, desde el punto de vista de la legitimación, un orden de justificación. Para ello, el sistema de la cooperación social debe levantarse sobre la base de *un principio supremo: el principio de la justificación recíproca y general*; así, la pretensión de bienes, derechos o libertades debe ser fundamentada de manera mutua y general, y una parte no puede simplemente proyectar sus fundamentos en la otra, sino que debe justificarse discursivamente. En virtud de este principio, todo miembro cooperante tiene un derecho fundamental a la justificación; esto es, un derecho a razones adecuadas para

las normas que tendrán validez general. «El respeto de este derecho es una exigencia moral y allí está fundamentada la igualdad moral basal que representa el sustrato para pretensiones de justicia política y social de mayor alcance» (Forst, 2011/2014, p. 42).

De todo lo expuesto hasta aquí, se aprecia que existen suficientes elementos de juicio para ratificar la idea de la presencia del principio de justificación en el pensamiento de Rawls acerca de la cooperación social en el marco de su teoría de la justicia como equidad, sin duda alguna. Como se señaló al inicio de esta parte del presente trabajo, se observa que él no emplea expresamente las palabras «principio de justificación», pero, el concepto que entraña esta expresión está presente en cada una de las ideas troncales de su idea de la cooperación social equitativa y su teoría de la justicia como equidad, como ya se pudo ver. Así, es difícil de imaginar la cooperación social equitativa sin la presencia de los criterios de generalidad y reciprocidad que emplea Rawls; criterios estos que son fundamentales en el principio de justificación. Los conceptos, así como los principios normativos relativos al principio de justificación están implícitos en sus concepciones e ideas. Este hecho permite concluir que, en el pensamiento de Rawls, no hay un tratamiento sistemático explícito del principio de justificación normativo, a diferencia de Forst que le ha dedicado toda una obra: *The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice* [2007].

Al hacer una comparación entre las ideas de Rawls y las de Forst, en torno al principio de justificación como principio normativo, se pueden resaltar algunas diferencias y similitudes (o continuidades). Ambos autores comparten estas intuiciones centrales: la cooperación social no es dominación ni mera coordinación estratégica, sino una práctica normativamente estructurada entre iguales; conciben la justicia como lo opuesto a la arbitrariedad en la estructura de la cooperación social; la cooperación social justa exige razones que puedan ser compartidas entre iguales, no ventajas unilaterales; la legitimidad de la cooperación social es normativa, no meramente funcional; la cooperación social equitativa se rige por normas que pueden sostenerse públicamente ante quienes cooperan bajo ellas; la cooperación social equitativa presupone agentes moralmente autónomos, no meros receptores de normas (son autores y receptores de las normas); las normas que rigen la vida social deben ser justificables ante quienes están sujetos a ellas; la cooperación social equitativa debe estar regulada por unos términos que se fundan en los criterios de generalidad y reciprocidad; y que, el poder político, que siempre es coercitivo, debe ser el poder de los ciudadanos libres e iguales como un cuerpo colectivo. En cuanto a diferencias, no se observa que existan diferencias fundamentales propiamente sino variación de lenguaje y énfasis en el tratamiento de las mismas ideas; se puede afirmar que Forst radicaliza y procedimentaliza intuiciones que ya están presentes en Rawls; por ejemplo, un detalle general: para Rawls la cooperación equitativa se estabiliza mediante una concepción política compartida (consenso entrecruzado); en cambio para Forst, la cooperación justa se mantiene mediante prácticas continuas de justificación y crítica; esto, no desvirtúa las coincidencias existentes entre ambos autores, solo se aprecia que Forst le da una continuidad crítica a la intuición rawlsiana. Ambos filósofos desarrollan la teoría de la justicia partiendo desde la estructura básica de la sociedad (compuesta por las instituciones políticas, sociales y económicas). En realidad, Rainer Forst es casi un

alumno de Rawls, como lo es de Jürgen Habermas³². Otro detalle está referido a la publicación de sus obras en el tiempo: Rawls publica sus obras más destacadas, en los temas objeto del presente trabajo, en 1971 [*Teoría de la justicia*] y 1993 [*Liberalismo político*]; en cambio, Forst lo hace después, en 1994 [*Contexts of Justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*], y en el 2007 [*The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice*]. Asimismo, se observa que en su *Contexts of Justice*, Forst toma como referencia vertebral la *Teoría de la justicia* de Rawls para plantear su propia teoría «más allá del liberalismo y del comunitarismo». Se puede ver que Forst estudia a profundidad las ideas de Rawls y las toma para ampliarlas o confrontarlas con sus propios criterios como en el caso de la idea de los «contextos de justicia» (ético, jurídico, político y moral). Critica a Rawls por su uso de las «abstracciones» que, según su entendimiento, lo aparta de contextos sociales concretos. La teoría alternativa de Forst se basa en razones, mientras que la teoría de Rawls se basa en ideas o situaciones hipotéticas como es el caso de la «posición original» en la que los seres humanos diseñan la estructura básica y sus principios de justicia; Forst considera que no hay necesidad de hacer uso de situaciones hipotéticas para construir una estructura básica de justificación y la correspondiente estructura básica justificada; tampoco hay necesidad de hacer abstracciones para reconocer que en la base de los derechos humanos está el derecho a la justificación normativa (no es un derecho en sí, está en la base de todos los derechos, afirma Forst), empleando para ello únicamente la razón.

Como ya se dijo, en Rawls la justificación se entiende como legitimidad política; no es propiamente un principio moral fundamental autónomo, es más bien un criterio de legitimidad política que se deriva de las ideas de «ciudadanos libres e iguales», «pluralismo razonable», «razón pública», entre otras. La justificación está institucionalmente acotada al ámbito político. En cuanto al contenido normativo, la justificación es válida cuando se levanta en valores políticos compartidos, se cumple con los criterios de generalidad y reciprocidad y puede dar lugar a un consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas razonables. No se busca una cohesión política alrededor de una verdad sino de una aceptación razonable. En cuanto a su alcance, la justificación aplica principalmente a la estructura básica de la sociedad, como ya se expuso. Comprende decisiones constitucionales y de justicia fundamental. No se extiende directamente a todas las relaciones sociales como las que tienen lugar en la familia, en la economía informal y el poder social; pero, tampoco lo desaconseja. Rawls propugna ideas que buscan la estabilidad y legitimidad en sociedades pluralistas y, a diferencia de Forst, no se concentra en una crítica radical de las relaciones de poder. En cambio, Forst aborda la justificación, expresamente, primero como principio y luego como derecho. El principio de justificación es presentado como fundamento moral y a partir de este principio surge como un derecho moral básico el derecho a la justificación, está en la base misma de todos los derechos. Como fundamento moral el principio de justificación es el principio básico de la justicia, no deriva de otros valores, es fundacional; toda norma, para ser válida debe ser justificable ante todos los afectados. Existen dos criterios de validez: la reciprocidad y la generalidad; en virtud de la reciprocidad, nadie puede imponer razones que los demás no puedan aceptar, están prohibidas

³² Rainer Forst le dedica a Jürgen Habermas su obra *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política* [2011].

las razones sectarias, estratégicas o dominantes; por la generalidad, las razones deben ser compartidas por todos los afectados, no solo por ciudadanos ideales o virtuosos, incluye a grupos excluidos o subordinados. En esta perspectiva, la justificación es una relación moral entre personas, no solo un procedimiento político. En cuanto a su alcance, la justificación se aplica a todas las relaciones de poder y dominación, no únicamente a instituciones formales; en este sentido, permite una crítica inmanente de injusticias sociales, económicas, culturales y globales. Para Forst, la justicia es una práctica permanente de dar y pedir razones.

Para ir terminado esta parte, respondiendo a la pregunta que fue formulada al inicio, sobre la relación existente entre la idea de la cooperación social equitativa de Rawls y la idea de las relaciones justificadas de Forst, queda claro que se trata de una relación de complementariedad (por la vía de la continuidad); pues, aun cuando resulta evidente que en las ideas de Rawls sobre la cooperación social es fundamental concebir la presencia de los ciudadanos cooperantes como seres de justificación libres e iguales, que se dan a sí mismos unos términos de cooperación con base en los criterios de universalidad y reciprocidad dando lugar a una estructura básica que posibilita unas relaciones justas, es decir, una relación de cooperación justa, lo cual demuestra que se trata de relaciones de cooperación justificadas; aun así, se puede observar que el aporte de Forst, al concentrarse explícitamente en el principio de justificación y desarrollarlo, evitando incluso recursos hipotéticos o abstracciones, dando prioridad a la cuestión del poder (dominio y no dominación), da una mayor claridad sobre las relaciones de cooperación social justificadas con alcance universal. Entonces, si bien es cierto que el principio de justificación sí está presente en las ideas fundamentales de la teoría de la justicia de Rawls, por ende, en su concepción de la sociedad como sistema equitativo de cooperación social a lo largo de generaciones; también es cierto que, frente a este hecho, el aporte de Forst sobre el desarrollo específico del principio de justificación como base normativa de una sociedad bien ordenada constituye un importante complemento que refuerza la obra de Rawls y le da continuidad en el desarrollo de la filosofía política. Algunas de las diferencias en las ideas de ambos autores, no afectan esa relación de complementariedad; por el contrario, las ideas de ambos filósofos fortalecen los criterios de justificación y justicia en la cooperación social para alcanzar una genuina equidad. Siendo el trabajo de Forst, posterior a la obra de Rawls, al que toma como referente, constituye una continuación que fortalece a ésta y deja abierta la posibilidad de explorar nuevos desafíos del pensamiento filosófico. Considérese que la interacción social está en permanente movimiento evolutivo. Están quedando atrás los esquemas de cooperación que fueron exitosos en las sociedades propias del estado moderno, ahora los desafíos son continentales y mundiales. Gracias al avance de los medios de comunicación y transporte, las distancias entre los pueblos del mundo se han acortado haciendo una realidad la relación intersubjetiva inmediata entre personas de espacios geográficos y culturales bastante diferentes. Junto a este nuevo escenario territorial y cultural, están surgiendo nuevos desafíos de cooperación social. Corresponde a la filosofía política prestar atención a estos desafíos y reflexionar las alternativas de solución. Decía Rawls que uno de los papeles que puede cumplir la filosofía política como parte de la cultura pública de una sociedad

[E]s fijar la atención en las cuestiones profundamente disputadas y ver si, pese a las apariencias, puede descubrirse alguna base subyacente de acuerdo filosófico y moral. O si no se puede encontrarse dicha base de acuerdo, quizá al menos pueda limitarse la divergencia de opinión filosófica y moral que está en la raíz de las diferencias políticas divisivas, de tal modo que todavía pueda mantenerse la cooperación social entre ciudadanos sobre la base del respeto mutuo. (Rawls, 2001/2012, pp. 23-24).

Se trata de un papel práctico.

Sobre otro papel que cumple la filosofía política dice Rawls:

Nosotros concebimos la filosofía política como realistamente utópica, esto es, como una disciplina que investiga los límites de la posibilidad política practicable. La esperanza que tenemos puesta en el futuro de nuestra sociedad descansa en la creencia de que el mundo social permite por lo menos un orden político decente, tanto que resulta posible un régimen democrático, aunque no perfecto, razonablemente justo. (Ídem, pp. 26-27).

En la obra de Forst se puede apreciar que tiene una tendencia a desarrollar una filosofía realistamente utópica al investigar los límites de la posibilidad política practicable, esto se avizora en estas palabras: «Entonces las utopías, finalmente estarían orientadas a la idea de la dignidad humana, y al mismo tiempo a la de la felicidad que no se puede producir y dominar. De este modo la felicidad aparece como concepto político aporístico» (Forst, 2011/2014, p. 213). Gracias a las utopías el hombre se renueva constantemente y marcha detrás de objetivos cada vez elevados en relación con la dignidad humana y la felicidad.

Finalmente, volviendo al tema de la cooperación social, la justificación y la justicia, se debe resaltar que las siguientes aseveraciones de Forst confirman aún más la tesis de que sus ideas refuerzan el trabajo intelectual del maestro Rawls:

La justicia exige que los implicados en un contexto de cooperación sean respetados como iguales, y esto quiere decir: que sean participantes con igualdad de derechos en el *orden de justificación* social y político en el que se determinan, con su participación, las condiciones de la creación y de la distribución de bienes. (Forst, 2011/2014, p. 39).

Y, a propósito de la exigencia de *trato justo*, en la dignidad como ser moral, como contenido esencial del reconocimiento y la tolerancia expresa:

Pero ¿cuál es la *meta* de tales luchas por la justicia, es decir de las luchas que no solo apuntan a revertir la estructura del poder? La meta no consiste, creo yo, en ser valorados por quienes uno piensa que están profundamente errados en lo religioso y lo ético. Antes bien, la meta es ser respetados como seres con igualdad de derechos en lo moral y en lo político a pesar de las profundas y persistentes diferencias éticas: como personas con un derecho efectivo a la justificación. La meta principal consiste en tener la oportunidad de llevar una vida con una alta valoración ante los ojos de Dios (en tanto se trate de la perspectiva de una persona religiosa) y de la propia comunidad. Expresado negativamente, la meta consiste en el anhelo de libertad, y expresado positivamente, en el anhelo de reconocimiento como igual y en la posibilidad de una vida con una alta valoración según los patrones propios. (Forst, 2011/2014, pp. 169-170).

4. Reflexiones finales

Investigar las ideas de Rawls y los aportes complementarios de Forst sobre la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social y el principio de justificación como base normativa de una sociedad bien ordenada nos lleva a reflexionar, con especial atención, sobre el ser humano en estos dos aspectos: *i)* su naturaleza como agente moral y *ii)* su inclinación por la cooperación social.

En las líneas que siguen desarrollaremos nuestras reflexiones sobre estos aspectos tratando de aferrarnos a razones y principios. Dice Nozick: «La palabra *filosofía* significa amor a la sabiduría, pero lo que filósofos realmente aman es razonar» (1993/1995, p. 13). A la luz de esta idea razonaremos los indicados aspectos.

Sobre la naturaleza del ser humano se ha reflexionado y escrito bastante³³. Las posiciones son contrapuestas. En el pensamiento de Rawls respecto de la construcción de una sociedad justa y la percepción que el ser humano tiene de sí mismo, el autorrespeto juega un papel importante. En este sentido, las creencias fundamentales que uno tiene acerca de la naturaleza humana también se aplican a sí mismo, influyendo mucho en la autoimagen y las expectativas propias. Anello y Hernández, en la obra *Liderazgo moral* [1996], obra ya citada en el presente trabajo, informan que en sus investigaciones, compartidas y retroalimentadas en diversos talleres académicos alrededor del mundo, han encontrado que algunos conceptos acerca de la naturaleza humana, prevalecientes, pueden agruparse en cinco grupos. Así, se tiene que los seres humanos son percibidos como: 1) de raza superior o inferior (racismo); 2) animales racionales (mono desnudo); 3) productos o víctimas de fuerzas que están más allá de su control dentro de la sociedad (determinismo), 4) seres nacidos en el pecado y destinados a ser pecadores porque ‘el espíritu está dispuesto pero la carne es débil’ (pecadores), y 5) seres creados a la imagen de Dios (nobleza esencial del ser humano).

Respecto de la *percepción racista*, observan que muchas de las injusticias registradas en el mundo son engendradas por ella. En algunos países este concepto ha sido institucionalizado y perpetuado por las estructuras de clases sociales que parecen ser basados en determinantes económicos. Pero en realidad, en muchos países los ricos y los pobres están divididos más a causa de su color o casta que por cualquier otro factor. Si una persona con creencias racistas cree que algunas personas son superiores y otras inferiores, resulta muy fácil para él justificar el reconocimiento de privilegios especiales a aquellos que son ‘superiores’ y privar de ellos a aquellos que son ‘inferiores’, incluyendo la privación de sus derechos humanos fundamentales. Si una persona abraza el concepto racista, entonces su concepción de sí misma obedecerá a ese concepto, colocándose así en la división

³³ Véase Hume, D. (1992). *Tratado de la naturaleza humana*. (Estudio preliminar, traducción y notas: Duque, F.). Madrid: Editorial Tecnos, S. A. (Trabajo original publicado en 1739-1740); Buber, M. (1995). *¿Qué es el hombre?* (Trad. Imaz, E.). Chile: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1942); Virno, P. (2005). *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*. (Trad. Sadier, E.). Madrid: Traficante de Sueños. (Trabajo original publicado en 2003); Hobbes, T. (1984). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. (Trad. García B., J. C.). Madrid: SARPE. (Trabajo original publicado en 1651), entre otras.

superior o inferior. Es innegable que el racismo ha sido la causa principal de la esclavitud de seres humanos al igual que del genocidio sistemático.

En el caso de los que perciben al ser humano como un *animal racional*, consideran que es natural que las personas se comporten instintivamente y que estén motivadas por los apetitos físicos y las emociones inferiores. Un comportamiento parecido al de los animales irracionales es esperado y considerado como normal. En esta línea, se consideran naturales las tendencias hedonistas con énfasis en el bienestar y el placer físicos. El comportamiento egocéntrico y agresivo es aceptado como parte de las características humanas naturales. Quienes se guían por este punto de vista tienden a justificar sus acciones y conductas en términos de la natural satisfacción de sus propias necesidades. 'Si satisface mis necesidades, entonces es bueno' (una forma de utilitarismo). En muchas situaciones, aquellos que defienden este concepto de la naturaleza humana sostienen que es completamente natural que el animal humano viva en conformidad a la ley de la selva. Sobre esta base, en sus relaciones con otros, consideran que la competencia y la lucha por el poder son naturales. En consecuencia, se inclinan a ser cautelosos en sus relaciones con otros y usan las normas y su propio poder para tratar de controlar a los demás y para evitar que otros los lastimen o saquen provecho de ellos. Aquellas facultades que distinguen al hombre de los animales, tales como el raciocinio y el libre albedrío, son utilizadas, básicamente, para buscar su propia ventaja y, hasta el grado en que lo consideren necesario, para controlar y canalizar la expresión de sus instintos.

Los que comulgan con las *ideas deterministas*, sean religiosas o seculares, están convencidos que la vida de cada hombre está determinada, total o parcialmente por fuerzas que son más grandes que él. Las creencias religiosas que enfatizan un concepto peculiar de la divina providencia, según el cual el futuro del hombre está predestinado, o en el cual el hombre está ligado a un 'karma' predestinado, tienden a generar una resignación pasiva y una actitud fatalista hacia la vida. De manera semejante, algunas escuelas en las ciencias sociales exponen su versión del concepto determinista del hombre al afirmar que el individuo es un producto de las fuerzas sociales, las cuales hacen que actúe de la manera en que lo hace. Se puede observar que, en ambos casos, el resultado es una renuncia de responsabilidad. Se afirma que el individuo no es responsable de su conducta sino una víctima de fuerzas mayores que él; esta percepción impide que haya poca motivación para que él asuma la responsabilidad de cambiar; por el contrario, hay una tendencia de culpar a otros por los problemas de uno y de racionalizar la conducta propia. Los promotores de este concepto buscan evitar la imputación o sanción a las personas por el daño que hacen, en consideración a que ellas también son víctimas de las circunstancias de sus vidas. En lugar de eso, ponen énfasis en la necesidad de cambiar la sociedad; promueven la transformación social, sin darse cuenta de la necesidad de la transformación personal como una parte indispensable de este proceso.

Luego, están los que consideran que el hombre es *básicamente un pecador*. Enfatizan su incorregibilidad, sus defectos y su tendencia a errar. En algunos casos, esto lleva a cierta humildad personal y a una comprensión compasiva de los errores ajenos. 'Es solo humano' se suele decir para perdonar las faltas, lo cual afirma las limitaciones de nuestra naturaleza. Sin embargo, dado que este concepto suele estar ligado a una creencia de 'salvación' religiosa mediante doctrinas específicas, puede

derivar en sentimientos de mojigatería e intolerancia, así como en la crítica de quienes no comparten dichas creencias. Este modelo mental generalmente considera que la fe y la razón son antagónicas y ubica a la primera por encima de la segunda. Esto puede desencadenar un fanatismo que desacredita la verdadera naturaleza y el papel de la religión en la sociedad.

Por último, quienes creen en la *nobleza esencial del ser humano* pueden o no tener una orientación religiosa. Aquellos que la tienen y pertenecen a una tradición judeocristiana, enfatizan la creencia de que el hombre fue creado 'a imagen y semejanza de Dios', y que el propósito de la vida es desarrollar atributos espirituales —como el amor, la bondad, la unidad, la justicia, la veracidad y la pureza— que reflejan dicha imagen. Ellos reconocen que el ser humano posee tanto una naturaleza superior como una inferior (concepción metafórica); sin embargo, eligen enfocar sus pensamientos y acciones en potenciar su naturaleza superior. Una visión similar, mantienen los nuevos movimientos religiosos de carácter universal³⁴. En general, confían en la capacidad de todos los individuos para desarrollar sus potencialidades, así como en su inclinación a reconocer intuitivamente los principios que benefician a la humanidad y a responder positivamente ante el llamado de actuar con nobleza.

Rawls sostiene que «[...] la humanidad tiene una naturaleza moral» (1971/1995, p. 523). Esta aseveración, en el pensamiento actual, resulta pertinente para orientar el sentido razonable que debe seguir el diálogo sobre la naturaleza humana. Es cierto que el tema nos lleva al terreno de las divergencias entre las doctrinas comprensivas razonables que Rawls quiere evitar con su planteamiento de la justicia como equidad, como una concepción política, concepción ésta acompañada, a su vez, de una concepción igualmente política de la persona; pero, también es cierto que será mucho mejor si esta concepción política de la persona es reforzada por mayores elementos de juicio razonables, incluso comprensivos³⁵.

³⁴ Motivados por la Conferencia sobre el Desarrollo y Medio Ambiente celebrada en Río de Janeiro en 1992, la Conferencia Mundial de Derechos Humanos de Viena (1993), la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo de El Cairo (1994) y la Cumbre Mundial para el Desarrollo Social de Copenhague (1995), eventos promovidos por la Organización de las Naciones Unidas, en los que participaron activamente los representantes de la Bahá'í International Community (organismo no gubernamental consultivo de ECOSOC), esta entidad emitió la declaración conocida como *The Prosperity of Humankind* [1995], en la que al referirse a la naturaleza humana manifiesta: «Los desafíos que arrostra la humanidad en su vida religiosa, aunque de signo diferente, son asimismo imponentes. Para la gran mayoría de la población mundial, la idea de que la naturaleza humana posee una dimensión espiritual —más aún, que su identidad fundamental es espiritual— es una verdad que no precisa demostración. Se trata de una percepción de la realidad que ya se descubre en los registros más tempranos de la civilización, y que ha sido cultivada durante varios milenios por cada una de las grandes tradiciones religiosas del pasado. Sus logros perdurables en el campo del derecho, las artes y el proceso civilizador de las relaciones humanas confieren sentido y enjundia a la Historia. De un modo u otro sus impulsos ejercen influencia diaria en las vidas de una mayoría de personas, como inequívocamente confirman a diario los hechos; y los anhelos que despiertan son inagotables y poderosos, más allá de todo cálculo. En consecuencia, parece evidente que los esfuerzos de toda suerte destinados a promover el progreso humano deberían procurar servirse de unas capacidades que son tan universales y tan inmensamente creadoras» (§ IV, párr. 5-6) (La traducción al español es cortesía de Editorial Bahá'í de España).

³⁵ Decía Rawls: «que si alguna de las doctrinas comprensivas razonables que confluyen en el consenso entrecruzado existente es verdadera, entonces la concepción política es verdadera también, o

En esta línea, sí cabe prestar atención, como razonable, a aquella postura que sostiene una convicción sobre la nobleza esencial y la bondad potencial del ser humano. La adherencia a esta convicción permite que, en la construcción de una sociedad bien ordenada, se vea más allá de los muchos problemas en que la sociedad está actualmente atascada, y los defectos humanos que los causa, para trabajar por la transformación individual y social. Aunque cada individuo nace con una naturaleza que es esencialmente noble y está dotado con una bondad potencial, se reconoce que estas características fundamentales se manifiestan gradualmente, como resultados de procesos apropiados de aprendizaje y transformación. El estudio objetivo de la historia del surgimiento y la caída de las civilizaciones provee claras evidencias de la lucha de la humanidad por desarrollar su nobleza esencial y bondad potencial, así como una abundante documentación de la trágica expresión y mal uso de sus cualidades. El concepto de la nobleza del ser humano ofrece un fundamento positivo desde el cual se puede guiar el progreso de la humanidad hacia su madurez colectiva, una etapa en la evolución espiritual y social de la humanidad en la que más y más personas desarrollarán formas más productivas y satisfactorias de relacionarse entre sí, mientras que trabajan juntos por el bien común.

Las ideas generales que anteceden, sobre la naturaleza humana, están relacionadas, de alguna forma, con la pluralidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales comprensivas y forman parte de lo que se conoce como la «cultura humana». Esto significa que, dependiendo de la gravitación de algunas de esas percepciones sobre la naturaleza humana, también estaríamos hablando de una cultura caracterizada por el predominio de cualquiera de estas percepciones o creencias. Si esto es así, cabe la pregunta de si los procesos de aprendizaje y transformación que serían aplicables a los individuos (con miras al autorrespeto), también lo serían a la «cultura».

Según el *Diccionario de filosofía* de Abbagnano [1961], la mejor definición del concepto de cultura es la dada por Kluckhohn y Kelly (en R. Linton, *The Science of Man in the World's Crisis*, 1945): «La cultura es un sistema históricamente derivado de explícitos e implícitos proyectos de vida que tienden a ser participados por todos los miembros de un grupo o de los especialmente designados». Antes, explica que el término tiene dos significados fundamentales. El primero es más antiguo y significa la *formación* del hombre, su mejoramiento y perfeccionamiento; el segundo significado indica el producto de esta formación, esto es, el conjunto de los modos de vivir y de pensar cultivados, civilizados, pulimentados a los que suele darse también el nombre de *civilización* (1961/1997, pp. 272-277). Por su lado, Michael Karlberg, profesor de la Universidad Western Washington, en su obra *Más allá de la cultura del enfrentamiento* [2004], define «cultura», de forma genérica, «(...) como toda herencia social de una comunidad, entre ellas sus manifestaciones materiales, ideológicas, institucionales o estructurales, todas ellas aprendidas o construidas y, por consiguiente, contingentes y variables» (2004/2018, p. 26). A partir de estas definiciones se puede deducir que, así como es posible aplicar a la vida individual los procesos de aprendizaje y transformación tendientes a desarrollar su nobleza

aproximadamente verdadera al ser aceptada y respaldada por una doctrina verdadera. (...) Así pues, como dijimos, cuando los ciudadanos difieren entre sí, no todos pueden estar plenamente en lo cierto; sin embargo, si una de sus doctrinas fuera verdadera, todos los ciudadanos estarían en lo cierto, políticamente hablando» (1993/1996, p.186 n.).

esencial y bondad potencial, también pueden ser aplicados a la vida colectiva, lo cual significaría cambio o reconstrucción de la cultura social. La siguiente aseveración de este último autor, confirma que sí posible el cambio de la cultura social:

[N]acemos en mundos culturalmente contruidos que no son propiamente nuestros. Eso no quiere decir que las personas no puedan ser agentes de cambio o de reconstrucción de los mundos culturales que habitan. En vista de que los códigos culturales son fundamentalmente fluidos, dichas posibilidades siempre están presentes. Sin embargo, tales cambios están supeditados a nuestra capacidad de reconocer la especificidad histórica de nuestro entorno cultural y salir de él, aunque solo lo hagamos inicialmente en nuestra imaginación. (Karlberg, 2004/2018, p. 53).

Asumiendo una postura crítica respecto de la cultura imperante, Karlberg (*Ídem.*) afirma que actualmente se vive en una *cultura de enfrentamiento*, especialmente en la sociedades liberal-occidentales, donde los sistemas económicos, políticos y judiciales, son competitivos y conflictivos. En torno a esta cultura de enfrentamiento hay, además, una cultura de protesta. Las normas sociales, competitivas y conflictivas, se han hecho tan omnipresentes que a la generalidad de las personas les resultan tan naturales como ineludibles. Se señala que estas normas sociales no son sino una expresión inevitable de la naturaleza humana, esencialmente egoísta y agresiva. Entonces, de acuerdo con esta lógica, el orden social imperante es un reflejo obligado de la naturaleza humana. A continuación, formula las siguientes preguntas: ¿Es realmente una cultura de enfrentamiento y protesta el reflejo forzoso de la naturaleza humana? ¿No es posible que los hombres tengan potencialidad tanto para un comportamiento antagónico como para uno de reciprocidad? ¿No es posible que sea la cultura humana, y no su naturaleza, la que determine cuál de las potencialidades se expresa en mayor medida? ¿No es posible que la cultura de enfrentamiento y protesta fomente el primer comportamiento más que el segundo? En cuyo caso, ¿qué implicaciones tiene? ¿Puede una cultura así promover la justicia social y la sostenibilidad ecológica? Respondiendo, en parte, dice: «(...) la cultura de enfrentamiento y protesta no solo no es una expresión ineludible de la naturaleza humana, sino que está demostrado ser socialmente injusta y ecológicamente insostenible en una era de creciente interdependencia» (pp. 19-20).

En cuanto a la naturaleza humana, Karlberg se identifica con las ideas que afirman de que, si bien es cierto que el ser humano puede ser egoísta o agresivo, sin embargo, también es cierto que las personas tienen una capacidad innata para la cooperación y la reciprocidad; que se concibe la naturaleza humana en función de una naturaleza inferior y de otra superior, o de una naturaleza material y de otra espiritual. Las primeras hacen referencia a la expresión en conjunto de los instintos y comportamientos egoístas y agresivos; en otras palabras, es equivalente a ese ser que busca maximizar sus intereses políticos y económicos (agente racional, en la concepción de Rawls). Esta naturaleza inferior es central en la interpretación de la opresión y la explotación de otras personas como expresiones tanto individuales como colectivas de esos comportamientos y actitudes. No se puede ignorar la universalidad de estas manifestaciones tanto en el pasado como en el presente. Su reconocimiento motiva la necesidad de cambio social. Por otro lado, el concepto de una naturaleza superior o espiritual también es un elemento central en la

interpretación de la cooperación, la disposición a actuar por el bien común y respeto por la libertad y el bienestar de los demás (agente razonable, en la concepción de Rawls), como expresiones tanto individuales como colectivas. En términos prácticos, se puede entender la dimensión espiritual de la naturaleza humana como una fuente de cualidades que trascienden la limitación de los intereses propios (*Ídem*, pp. 242-245). Como se señaló líneas arriba, cuando se hizo referencia al tema de la creencia en *la nobleza esencial del ser humano*, valores tales como el amor, la compasión, la tolerancia, la confiabilidad, el valor, la humildad, el espíritu de cooperación y de sacrificio, entre otros, son cualidades propias de una ciudadanía inclinada a construir una sociedad bien ordenada. No se trata de capacidades meramente individuales, también tienen una expresión colectiva. Logros como la abolición de la esclavitud o el sufragio universal no se interpretan únicamente como un traspaso en el balance de poder entre grupos de interés históricamente enfrentados, sino también como una manifestación colectiva de la capacidad de subordinar intereses propios, limitados e inmediatos, a los intereses más amplios y de mayor alcance de la población en su conjunto. En todo esto, es importante el papel que desempeña el entorno cultural, sea para fomentar el comportamiento egoísta o el comportamiento cooperativo. Se da por descontado que la voluntad y el esfuerzo individuales también cumplen una función importante. El médico británico Esslemont, parafraseando a Herbert Spencer, quien dijo que no era posible, por ninguna alquimia política, conseguir una conducta de oro por medio de instintos de plomo³⁶, afirmó que «(...) es igualmente cierto que no se puede formar con individuos de plomo una sociedad de oro» (1923/2009, p. 89).

En el pensamiento de Rawls, en el marco de la idea de la cooperación equitativa, lo razonable y lo racional son ideas complementarias. Ambas son elementos de aquella idea fundamental, y conectan con las facultades morales que le son propias, es decir, con la capacidad para un sentido de la justicia y con la capacidad para una concepción del bien. Lo que le falta a lo racional se obtiene de lo razonable y a la inversa. Asevera que los agentes racionales lindan con la psicopatía cuando sus intereses se reducen al beneficio propio. Citando a Kant, afirma que el agente racional carece de predisposición a la personalidad moral (limitado a la animalidad y a la humanidad, en los términos de Kant). Para los efectos de la cooperación social, lo razonable y lo racional no pueden funcionar separadamente. Agentes meramente razonables carecerían de fines propios a cuya promoción sirviera la cooperación social; mientras que agentes meramente racionales carecerían de sentido de justicia y no conseguirían reconocer la validez independiente de las exigencias ajenas (Rawls, 1993/1996, pp. 81-83).

En la línea de los que sostienen la existencia de una dimensión espiritual al lado de la dimensión material del hombre, el profesor de psiquiatría de la Universidad de Ottawa (Canadá) H. B. Danesh, a propósito de la espiritualidad como modo de vida, afirma:

Los seres humanos nos hallamos en la intersección de las realidades material y espiritual, ese cruce en el que se dan cita lo material y lo espiritual. Tenemos un pie en el mundo animal y otro en el espiritual. Podemos vivir vidas totalmente

³⁶ Spencer, H. (s.f.). *El individuo contra el Estado*. (Trad. Gómez P., A.). Valencia: F. Sempere y C.^a, Editores. (Trabajo original publicado en 1884), p. 91.

materialistas y animales, o bien trascender nuestra naturaleza animal e ingresar en los reinos de la espiritualidad. Esta elección es la esencia de nuestra libertad. En cuanto seres humanos, estamos dotados de capacidades para conocer, amar y querer. Debemos decidir qué aprender y cómo emplear nuestro conocimiento. Cabe emplear nuestro saber en librar guerras o fomentar la paz. Si elegimos la paz y nos dedicamos a su causa, habremos escogido un estilo de vida espiritual. Otro tanto cabe decir de las demás elecciones tales como veracidad, confianza, justicia, compasión, colaboración, belleza, humildad, servicio, y todas las demás capacidades espirituales. (...)

Pero ahí no acaba todo. Una vida espiritual es una vida de crecimiento y desapego, propósito y reflexión, disciplina y creatividad, inmediatez y capacidad de visión, oración y acción social, determinación y resignación: opuestos aparentemente irreconciliables. (1994/2010, pp. 55-56).

De las ideas expuestas hasta aquí, sobre la naturaleza humana, aquellas que pueden contribuir a reforzar la concepción de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social y el principio de justificación como base normativa de una sociedad bien ordenada, resulta razonable aquella que sostiene que los seres humanos han sido creados nobles por Dios; que están compuestos de una realidad material y una realidad espiritual; que gracias a estos componentes, tenemos la capacidad de conocer, amar y expresar una voluntad que puede llevarse a la acción; que el conocimiento humano, así como las emociones, pueden ser constructivas e integradoras, o destructivas y desintegradoras; que tenemos capacidad de transformación individual y social; en consecuencia, los seres humanos tenemos la capacidad de ser partícipes activos de la cooperación social, positivamente, como parte de la construcción de una sociedad bien ordenada.

En cuanto al aspecto referido a la inclinación del ser humano por la cooperación social, comenzaremos haciendo una precisión de lo que se entiende por cooperación, aunque resulte obvio su significado. De acuerdo con la definición que aparece en el *Diccionario de Sociología* (1944/1987) del editor Henry Pratt Fairchild, por *cooperación* se entiende:

Toda forma de interacción social en la que personas o grupos determinados asocian sus actividades o trabajan juntos prestándose ayuda mutua, de un modo más o menos organizado, para el fomento de fines u objetivos comunes y de tal manera que cuanto mayor es el éxito de uno de los partícipes en la interacción, mayor es el éxito del otro o de los otros partícipes; lo contrario es la oposición. (p. 70).

A ello hay que agregarle que, en el pensamiento de Rawls, hay una diferencia entre la cooperación que tiene lugar al interior de la sociedad y la que se da dentro de una asociación. Para él, lo importante y decisivo de esta diferencia es qué personas son las que cooperan y qué consigue tal cooperación. Así, lo que caracteriza a la sociedad democrática es que las gentes cooperan en calidad de ciudadanos libres e iguales, y lo que consigue su cooperación es una estructura básica justa con instituciones fundamentales que realizan los principios de justicia y que suministran a los ciudadanos los medios de uso universal que habrán de satisfacer sus necesidades como ciudadanos. Estos cooperan para asegurarse mutuamente la justicia política, justicia que es el objetivo compartido por todos. En cambio, en una asociación, sus miembros cooperan para conseguir aquello que les ha movido a

adherirse a la asociación y que varía de una asociación a otra; los objetivos propios perseguidos corresponden a sus diferentes concepciones comprensivas del bien. El ingreso a una sociedad se da por nacimiento y la salida se produce con la muerte (Rawls, 1993/1996, pp. 71-73 y n. 44). No hay un ingreso voluntario como en las asociaciones, pero, ello no impide que la sociedad que satisfaga los principios de justicia como equidad se acerque en lo posible a un esquema voluntario en el que los ciudadanos deben consentir esos principios como personas libres e iguales, actuando así con autonomía y reconociendo que las obligaciones son autoimpuestas (Rawls, 1971/1995, p. 26).

Robert Axelrod, en su obra *The Evolution of Cooperation* [1984] (resultado de un proyecto de investigación experimental que empleó el 'Dilema del Prisionero, bipersonal e iterado', una versión repetida del dilema clásico de la teoría de juegos), arriba a algunas conclusiones interesantes que dan luces sobre la cooperación como una cualidad permanente en el ser humano:

- Todos sabemos que las personas no son ángeles y que tienden a cuidar de sí mismas y de los suyos primero. Sin embargo, también sabemos que la cooperación existe y que nuestra civilización se basa en ella.
- La cooperación puede surgir en un mundo de egoístas sin una autoridad central que los obligue.
- Para que la cooperación se manifieste, los individuos no tienen que ser racionales³⁷, y tampoco hay necesidad de confianza ni de altruismo.
- la cooperación no necesita ser un rasgo moral; es una estrategia biológica y socialmente estable.
- La cooperación surge cuando los individuos perciben que volverán a interactuar en el futuro. Si la «sombra del futuro» es lo suficientemente larga, el beneficio a largo plazo de mantener una relación cooperativa supera el beneficio inmediato de una traición.

³⁷ Robert Nozick desarrolló en su obra *La naturaleza de la racionalidad*, una teoría de la decisión que considera aplicable a la iluminación del dilema del prisionero, un problema que en su entendimiento da un incisivo perfil a las cuestiones de la cooperación social racional (1993/1995, p. 69 y ss.). Defiende que la cooperación social es racional cuando se basa en principios simbólicos, éticos y en el valor intrínseco de los individuos, más allá de la maximización de beneficios individuales.

Sobre la racionalidad en sí, sostiene que: «La racionalidad nos proporciona mayor conocimiento y mayor control sobre nuestras propias acciones y emociones y sobre el mundo. Aunque nuestra racionalidad es, inicialmente, una cualidad evolucionada —la naturaleza de la racionalidad incluye en ella a la Naturaleza—, nos permite transformarnos a nosotros mismos y, por lo tanto, trascender nuestros estatus como meros animales, realmente y también simbólicamente. La racionalidad viene a modelar y a controlar su propia función.

Nuestros principios fijan aquello por lo que vale nuestra vida, nuestros propósitos crean la luz en la que nuestra vida se baña, y nuestra racionalidad, así la individual como la coordinada, define y simboliza la distancia que hemos recorrido desde la mera animalidad. Por esos medios nuestras vidas llegan a significar más que lo que instrumentalmente dan. Y al significar más, nuestras vidas dan más» (Nozick, 1993/1995, pp. 241-242). Entonces, si la cooperación es posible aun con individuos que no emplean una voluntad racional, seguramente, será mucho mejor si es una manifestación que emerge de la voluntad racional de los mismos.

- La cooperación puede tener su inicio en un pequeño grupo de individuos que estén preparados para cooperar recíprocamente, incluso en un mundo donde nadie más esté cooperando.
- Para que la cooperación prospere debe basarse, aparte de la permanencia de las interacciones en el tiempo, en la amabilidad (iniciar la relación cooperando), la ausencia de envidia, la reciprocidad, el perdón (evitar la venganza) y la claridad (mantener una interacción inteligible con el otro partícipe, predecible y transparente).

El mismo autor, en otra obra posterior, sintetiza todas estas conclusiones en una sola: «la cooperación basada en la reciprocidad puede evolucionar y sostenerse, incluso entre egoístas, siempre y cuando exista la perspectiva de una interacción a largo plazo» (Axelrod, 1997/2004, p. 9).

A propósito de evolución y de estrategia biológica, el antropólogo Richard Leakey en su obra *People of the lake. Mankind and its beginnings*, publicada en compañía del escritor Roger Lewin (1979), ha señalado que la capacidad de colaboración social y de mutualidad en los primeros seres humanos fue el factor dominante, mucho más importante que la inteligencia, que les permitió sobrevivir y prevalecer frente a los competidores animales que físicamente eran superiores a ellos (en fuerza, agudeza sensorial y rapidez en el uso de las extremidades). Afirma Leakey que Thomas Hobbes describió la vida de los ‘pueblos primitivos’ como ‘desagradable, brutal y breve’, descripción que resumía la visión que muchos tenían sobre la apariencia física de nuestros antepasados; pero, dice, que no está de acuerdo con ello, porque los descubrimientos de fósiles de los últimos años demuestran que esta impresión es errónea (p. 101). También señala que sería más preciso referirse a estas personas, no como cazadores-recolectores, sino como recolectores-cazadores (p. 108). Reconoce que en la evolución humana está presente la agresión y la guerra, pero afirma que no se puede concluir que se trata de un instinto inquebrantable. Afirma que el coste de la lucha es, en muchos casos, demasiado alto para justificarlo. Además —asevera Leakey— la operación de selección natural apenas habría requerido pocas generaciones para destruir cualquier especie que estuviera genéticamente programada para la agresión intraespecífica (Cap. 12). Es decir, la humanidad ya habría desaparecido si la agresividad fuese genéticamente predominante.

Por su lado, Karlberg (2004/2018, p. 135 y ss.), en una revisión apretada, que hace sobre el pasado y el presente de la cooperación, sostiene que ésta ha existido en todas las culturas al lado del antagonismo y que la historia no registra ninguna cultura que haya tenido al antagonismo como única característica. Observa la presencia del mutualismo desde las sociedades más primitivas hasta el presente. Resalta la opinión de muchos antropólogos que, como resultado de sus investigaciones, afirman que el éxito evolutivo de nuestra especie se ha debido a las capacidades y tendencias de cooperación; es más, que forman parte del legado de nuestra evolución. Sin embargo, advierte, que no se debe idealizar el pasado lejano con la falsa imagen de una era en la que los humanos vivían en paz y armonía, ajenos a toda agresión, conflicto o competitividad. No hay evidencia sólida de una era dorada de reciprocidad y cooperación. Las sociedades cazadoras-recolectoras muestran una mezcla de mutualismo y antagonismo. Muchas civilizaciones asiáticas

y otras no occidentales le han conferido un gran valor a la armonía y a la interdependencia colectiva en vez de al conflicto y el individualismo competitivo. Gracias a esas actitudes de cooperación y reciprocidad ha tenido lugar el desarrollo de artes, ciencias y tecnologías sofisticadas, así como de sistemas extensos y complejos de administración pública. En síntesis, en dichas sociedades, la reciprocidad y la cooperación coexistieron con el antagonismo y la opresión.

En la historia occidental más reciente, se distinguen con claridad señales de reciprocidad. En el ámbito de las relaciones privadas o personales, la interacción entre las personas ha sido y continúa siendo cooperativa en gran medida; característica que también se extiende a la esfera de las instituciones y prácticas públicas. El resultado de ello es el proceso histórico de la construcción de naciones, el surgimiento de los sistemas democráticos de gobierno y el establecimiento del imperio de la ley en dichas naciones; todas son experiencias que reflejan un nivel de reciprocidad sin precedentes históricos. Una muestra plausible de cooperación a escala planetaria es el nacimiento del sistema de Naciones Unidas, junto con otras instituciones internacionales y agencias no gubernamentales a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, con imperfecciones, por cierto, debido a que colisionan con sistemas competitivos de soberanía nacional y de un capitalismo global sin trabas a los que, muchas veces, deben subordinarse. Estas instituciones han hecho posible, declaraciones de principios como la Declaración Universal de los Derechos Humanos, creando así una referencia normativa en la interacción social con miras a relaciones justas y equitativas. Junto a esta experiencia geopolítica de gran alcance, también han surgido diversos movimientos sociales que reflejan el compromiso con patrones de vida más cooperativos, incluyendo los movimientos económicos cooperativos que buscan alternativas a las relaciones de explotación. Expresiones contemporáneas bastante notorias de cooperación y reciprocidad, en diversos grados, son las que pueden verse en el *feminismo* que critica el antagonismo normativo y promueve alternativas a la dominación masculina; su accionar ha permitido poner en evidencia que, por largo tiempo, las normas culturales agresivas han servido como estructura de opresión y que la violencia contra las mujeres ha sido históricamente normalizada; plantea que debe redefinirse el poder como capacidad de provocar cambio y empoderar a otros. También están los que promueven la *Teoría de sistemas*, quienes plantean la necesidad de reconsiderar la vigente cultura de enfrentamiento; es una visión que nace de los «paradigmas relacionales» que suelen caracterizar el estudio de sistemas complejos; la teoría propone un análisis holístico que destaca la interdependencia; los sistemas sociales son unidades funcionales que pueden evolucionar y adaptarse; los funcionalistas críticos argumentan que los sistemas actuales son disfuncionales y proponen alternativas más cooperativas; ponen de relieve que no se han modelado los sistemas sociales conforme a las relaciones integradoras o de «suma positiva», en lugar de «suma cero» o «suma negativa», necesarias para promover los intereses de los hombres como colectivo en una época cada vez más interdependiente. Otra expresión contemporánea contraria al antagonismo, así como los feministas y teóricos de sistemas, es aquella que levanta su propuesta alternativa con base en el *medio ambiente y ecologismo*, adoptando dos formas afines: la ciencia de la ecología y el activismo medioambiental; la primera, promueve la interdependencia y el holismo como principios, mientras que la segunda, ha generado muchas ideas políticas fundamentales acerca de la disfunción ecológica de los sistemas y de las

prácticas de la política partidista; en la visión de ambas formas, la opresión y la pobreza están interconectadas con la degradación ambiental, la reciprocidad y la simbiosis son dinámicas ecológicas esenciales y la diversidad se considera una fuente de salud y estabilidad tanto en la naturaleza como en la sociedad. También se pueden hallar alternativas a la cultura de enfrentamiento en la *Teoría de la comunicación*, como en el caso de los aportes realizados por John Dewey y Jürgen Habermas, figuras fundamentales del pragmatismo americano y de la teoría crítica europea, respectivamente; ambos articularon teorías de la comunicación pública que constituyen modelos de comunicación más cooperativos que de confrontación; en términos generales, ambos autores abogan por modelos más racionales, inclusivos y participativos para la toma de decisiones en la esfera pública; en la misma línea, existen otras propuestas que comparten el criterio de alejamiento del debate de confrontación y acercamiento hacia el diálogo recíproco; en este contexto, diálogo y debate se entienden, cada vez más, como paradigmas opuestos de comunicación pública, como se muestra en el siguiente resumen comparativo:

- El diálogo busca la colaboración: dos o más partes trabajan juntos hacia un entendimiento compartido. El debate es opositor: dos partes se oponen y tratan de demostrar que la otra está equivocada.
- La meta en el diálogo es hallar puntos en común; en el debate, es ganar.
- En el diálogo, uno escucha a la otra parte para comprender, buscar el significado y llegar a un acuerdo. En el debate, uno escucha a la otra parte para encontrar errores o contrarrestar los argumentos.
- El diálogo extiende y, probablemente, cambia el punto de vista de un participante. El debate reafirma el punto de vista de cada participante.
- El diálogo abre la puerta a encontrar una solución mejor que cualquiera de las soluciones originales. El debate defiende la posición original de cada uno como si fuese la mejor y excluye las de los demás.
- En el diálogo, uno presenta su mejor razonamiento con la convicción de que las reflexiones de los demás contribuirán a mejorarlo, no a destruirlo. En el debate, uno expone su mejor pensamiento y lo defiende frente a los cuestionamientos para demostrar que está en lo cierto.
- El diálogo exige que, temporalmente, uno deje de lado sus creencias. El debate requiere que cada cual se consagre incondicionalmente en sus propias creencias.
- Con el diálogo, uno busca fortalezas en las posiciones de los demás. Con el debate, lo que se busca son los errores y las debilidades de los otros.
- El diálogo conlleva preocuparse realmente por las demás personas y evitar molestarlas u ofenderlas. El debate busca contrarrestar las otras posiciones sin que importen los sentimientos o las relaciones, con lo que, a menudo, desprecia y denigra a la otra persona.

- El diálogo asume que son varios los que tienen partes de la respuesta y que, juntos, pueden integrarlas en una solución viable. El debate da por sentado que solo hay una respuesta válida y que hay una persona que la tiene.³⁸

El concepto de diálogo está estrechamente relacionado con el de la democracia deliberante. En opinión de Kalberg (2004/2018), aunque los términos 'diálogo' y 'deliberación' se usan a veces indistintamente, es posible hacer una diferencia entre ambos: el diálogo se entiende, por lo general, como una marco informal y en curso donde se pueden intercambiar diversas perspectivas y considerar diversos valores; en cambio, la deliberación se suele entender como una adaptación de los principios generales del diálogo al propósito más instrumental de tomar una decisión determinada o de adoptar unas medidas concretas; pero, ambos, se caracterizan por un intercambio de pareceres y valores en el contexto de unas relaciones recíprocamente interdependientes y cooperativas (p. 177).

Por último, se debe señalar que al lado de todos los modelos no opositoristas aquí referidos, destacan como una expresión del espíritu de cooperación, los *Mecanismos Alternativos de Solución de Controversias* (MASC), procedimientos no judiciales que permiten resolver conflictos de forma voluntaria, pacífica y rápida, evitando los litigios largos en tribunales, mediante la negociación, mediación, conciliación y arbitraje, donde las partes o un tercero facilitan acuerdos mutuamente aceptables, buscando la armonía y la justicia sin el carácter contencioso del juicio tradicional. Se enfocan en la colaboración y la satisfacción de intereses mutuos. La resolución alternativa de conflictos que subyace a estos mecanismos tiene su fundamento, a parte de la simple economía procesal, entre otros fundamentos, en la activación de la capacidad humana de tener conciencia y de preocuparse de uno mismo y del prójimo en vez de considerar a los demás como objetos que podrían usarse para fines propios.

Los hechos que acabamos de señalar en relación con la inclinación del ser humano por la cooperación social nos permiten concluir que en la historia de la vida social del ser humano siempre ha estado presente la cooperación, en medidas variables seguramente, como una estrategia biológica y socialmente estable, y en muchos casos como una práctica racional. Sin embargo, también ha estado presente, y lo está actualmente, el antagonismo o la oposición como manifestación de una cultura de enfrentamiento. Dado que el antagonismo, por sus efectos, resulta socialmente injusta y ecológicamente insostenible, han surgido, como ya se vio, expresiones contemporáneas que rescatan los valores de la cooperación y plantean nuevas formas de convivencia social.

Con base en lo expuesto hasta aquí, respecto de la naturaleza del ser humano como agente moral y su inclinación por la cooperación social, se puede arribar a las siguientes aseveraciones que resultan razonables:

³⁸ Esta comparación entre diálogo y debate fue obtenida de: Study Circles Resource Center – SCRC. (1993). *The Study Circle Handbook: A Manual for Study Circle Discussion Leaders, Organizers, and Participants*. Pomfret - Connecticut: Topsfield Foundation, Inc. p. 15 (La traducción al español fue hecha por Sepehr Behrooz). El manual puede ser descargado de la siguiente dirección electrónica del sitio web del Departamento de Educación de los Estados Unidos de Norteamérica: <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED361507.pdf>

Si bien es cierto que el ser humano es capaz de cometer crueldades extremas, no es menos cierto que también puede actuar con altruismo extremo. Sin embargo, resulta que el enfoque actual sólo presta atención a la primera manifestación del comportamiento humano. En realidad, tan lejos ha llegado el conflicto y la agresión en caracterizar a nuestros sistemas políticos, sociales y económicos que muchos, incluyendo a pensadores, se han rendido a la idea de que tal comportamiento es inherente a la naturaleza humana y que, por lo tanto, es imposible de erradicar. Esta postura, una vez afianzada, ha ocasionado una contradicción paralizante en los asuntos humanos: por un lado, la ciudadanía proclama no solo su predisposición, sino también su vehemente anhelo de paz y armonía, para poner fin a la violencia e inseguridad que afectan la vida cotidiana; por otro lado, se acepta sin reservas la tesis de que los seres humanos son irremediabilmente egoístas y agresivos y, por ende, incapaces de erigir un sistema social a la vez progresista y pacífico, dinámico y armonioso, un sistema que dé rienda suelta a la creatividad e iniciativa individual, pero basado en la cooperación y la reciprocidad. La urgencia de paz social y estabilidad de la estructura básica ha puesto al descubierto la necesidad de una reevaluación de aquella tesis, sin que esto signifique la negación del pasado de la humanidad³⁹. Como resultado de esta reevaluación se deberá reenfocar la atención hacia el lado positivo del carácter humano, lado que en realidad obedece a la verdadera naturaleza del ser humano: su carácter noble. Este enfoque permitirá a la ciudadanía poner en marcha las fuerzas sociales constructivas, las que, por ser acordes con la naturaleza humana, estimularán la armonía y la cooperación en reemplazo del conflicto y la oposición.

Los hechos que acabamos de señalar en relación con la inclinación del ser humano por la cooperación social nos permiten reiterar la idea de que los seres humanos tienen la capacidad de ser partícipes activos de la cooperación social. También es cierto que tienen la capacidad de comportarse de forma antagónica. En todo caso, el desarrollo de cualquiera de esas potencialidades dependerá de la cultura predominante, con la salvedad de que, siendo variable la cultura, puede muy bien ser orientada hacia las prácticas de reciprocidad. En la percepción de Rawls, la sociedad democrática constituye un sistema de cooperación, idea que está implícita en la cultura pública; en el pensamiento político, y en la discusión de las cuestiones políticas, los ciudadanos no conciben el orden social como un orden natural fijo, o como una jerarquía institucional justificada mediante valores religiosos o aristocráticos. Esto significa que el orden social es el resultado de la construcción humana; en consecuencia, como obra propia, también puede ser cambiada o reconstruida para hacerla más justa y equitativa.

³⁹ Un pasado que debe entenderse como un proceso de evolución social cuyas etapas son similares a la de sus miembros individuales: un recorrido desde la infancia a la madurez. En palabras de Shoghi Effendi, en su obra *El Desarrollo de la Civilización Mundial* (1936/1972), esa evolución se interpreta así: «Los largos períodos de infancia y niñez por los cuales la raza humana ha pasado, han quedado atrás. La humanidad está ahora experimentando las conmociones invariablemente asociadas con la más turbulenta etapa de su evolución, la etapa de la adolescencia, cuando la impetuosidad de la juventud y su vehemencia alcanzan su punto culminante, y deben ser gradualmente seguidas por la calma, la sabiduría y la madurez que caracterizan a la edad adulta. Entonces la raza humana alcanzará ese nivel de madurez que le permitirá adquirir todos los poderes y capacidades de los cuales ha de depender su desarrollo final» (p. 67).

El desafío de la transformación social; esto es, el tránsito de la humanidad hacia una etapa de madurez implica un fuerte sentido de propósito que debe impulsar tanto la transformación individual como la transformación de la sociedad. A nivel personal, este propósito se dirige hacia el desarrollo de las vastas potencialidades propias, comprendiendo tanto esas virtudes y cualidades que deberían adornar a todo ser humano (honradez, disposición al trabajo, espíritu de cooperación, entre otros) como aquellos talentos y capacidades individuales. A nivel social, se expresa a través de la dedicación a la promoción del bienestar de la raza humana. Desde el momento en que somos seres sociales, hay una relación de interdependencia entre la persona y la sociedad⁴⁰; el progreso de la raza humana no ha ocurrido por la sola expresión individual. Así, a medida que ha aumentado la organización social también se ha expandido la vía de expresión de las capacidades latentes en cada ser humano. Puesto que la relación entre la persona y la sociedad es recíproca, la transformación ahora necesaria debe producirse simultáneamente en la conciencia humana y en la estructura de las instituciones sociales, políticas y económicas (BIC, 1995, § I, párr. 4). Este doble propósito de cambio permitirá la construcción de una sociedad bien ordenada.

Para terminar, resulta oportuna la siguiente reflexión de Shoghi Effendi, plasmada en su obra *La Meta de un Nuevo Orden Mundial* (1931/1973), sobre la justificación de un nuevo orden social:

Si los ideales largamente acariciados y las instituciones largamente veneradas, si ciertas convenciones sociales y fórmulas religiosas han dejado de fomentar el bienestar de la mayoría de la humanidad, si ya no cubren las necesidades de una humanidad en continua evolución, que sean descartadas y que queden relegadas al lugar de las doctrinas obsoletas y olvidadas. ¿Por qué éstas, en un mundo sujeto a la inmutable ley del cambio y la decadencia, han de quedar eximidas del deterioro que necesariamente se apodera de toda institución humana? Porque las pautas legales, las teorías políticas y económicas han sido diseñadas sólo para proteger los intereses de la humanidad toda, y no para que la humanidad se vea crucificada por la conservación de la integridad de alguna ley o doctrina determinada. (P. 23).

Referencia bibliográfica

- Abbagnano, N. (1997). *Diccionario de filosofía*. (Trad. Galletti, A. N.). Bogotá: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1961).
- Alzamora V., M. (1987). *Introducción a la Ciencia del Derecho*. Lima: EDDILI.
- Anello, E. y de Hernández, J. (1996). *Liderazgo moral*. La Paz: CSC de la Universidad Núr.
- Axelrod, R. (1984). *The Evolution of Cooperation*. New York: Basic Books, Inc., Publishers.

⁴⁰ Señala el antropólogo político Marc Howard Ross en su obra *Culture of Conflict*, p. 19: «La noción del individuo separado del grupo es un producto del pensamiento Occidental, no de la experiencia humana general» (Citado por Kalberg, 2004/2018, p. 321, n. 20).

- Axelrod, R. (2004). *La complejidad de la cooperación. Modelos de cooperación y colaboración basados en los agentes*. (Trad. Dillon, A.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1997).
- Bahá'í International Community - BIC. (1995). *The Prosperity of Humankind*. Reference Library: Official Statements and Commentaries. <https://www.bahai.org/library/other-literature/official-statements-commentaries/prosperity-humankind/>
- Buber, M. (1995). *¿Qué es el hombre?* (Trad. Imaz, E.). Chile: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1942).
- Danesh, H. B. (2010). *La psicología de la espiritualidad*. (Trad. Gil S., M.). Barcelona: Editorial Bahá'í. (Trabajo original publicado en 1994).
- Effendi, S. (1972). *El Desenvolvimiento de la Civilización Mundial*. (Trad. Editora EBILA). Buenos Aires: EBILA. (Trabajo original publicado en 1936).
- Effendi, S. (1973). *La Meta de un Nuevo Orden Mundial*. (Trad. Editora EBILA). Buenos Aires: EBILA. (Trabajo original publicado en 1931).
- Esslemont, J. E. (2009). *Bahá'u'lláh y la nueva era. Una introducción a la Fe Bahá'í*. (Trad. Editorial Bahá'í de España). Barcelona: Editorial Bahá'í. (Trabajo original publicado en 1923).
- Fairchild, H. P. (Ed.). (1987). *Diccionario de Sociología*. (Trad. y revisión: Muñoz, T., Medina E., J., y Calvo, J.). México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1944).
- Forst, R. (2002). *Contexts of Justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. (Trad. Farrell, J. M. M.). Los Ángeles: University of California Press. (Trabajo original publicado en 1994).
- Forst, R. (2012). *The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice*. (Trans. Flynn, J.). New York: Columbia University Press. (Trabajo original publicado en 2007).
- Forst, R. (2013). El derecho básico a la justificación: hacia una concepción constructivista de los derechos humanos. (Trad. Cortés R., F.). En *Estudios Políticos n.º 26-2005*, pp. 27-59. (Trabajo original publicado en 1999).
- Forst, R. (2013). *Toleration in Conflict. Past and Present*. (Trans. Cronin, C.). New York: Cambridge University. (Trabajo original publicado en 2003).
- Forst, R. (2014). *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. (Trad. Calderón, G.). Madrid: Clave intelectual - Katz Editores. (Trabajo original publicado en 2011).
- Forst, R. (2017). *Normativity and Power. Analyzing Social Orders of Justification*. (Trad. Cronin, C.). Nueva York: Oxford University Press. (Trabajo original publicado en 2015).
- Freeman, S. (2016). *Rawls*. (Trad. García de la Sienra, A.). México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 2007).

- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. (Trad. Velasco A., J. C. y Vilar R., G.). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S. A. (Trabajo original publicado en 1996).
- Hobbes, T. (1984). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. (Trad. García B., J. C.). Madrid: SARPE. (Trabajo original publicado en 1651).
- Hume, D. (1992). *Tratado de la naturaleza humana*. (Estudio preliminar, traducción y notas: Duque, F.). Madrid: Editorial Tecnos, S. A. (Trabajo original publicado en 1739-1740).
- Kant, I. (1981). *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*. (Trad. Martínez M., F.). Madrid: Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1793).
- Kant, I. (1998). *Sobre la paz perpetua*. (Trad. Abellan, J.). Madrid: Editorial Tecnos, S. A. (trabajo original publicado en 1795).
- Karlberg, M. (2018). *Más allá de la cultura del enfrentamiento*. (Trad. Behrooz, S.). Barcelona: Editorial Bahá'í. (Trabajo original publicado en 2004).
- Leakey, R. E. y Lewin, R. (1979). *People of the lake. Mankind and its beginnings*. New York: AVON BOOKS.
- Nozick, R. (1995). *La naturaleza de la racionalidad*. (Trad. Domènech, A.). Barcelona: Ediciones Paidós. (Trabajo original publicado en 1993).
- Orellana A., V. J. (1998). *El liberalismo político en John Rawls* [Tesis de doctorado]. Universidad de Málaga, España. <https://riuma.uma.es/xmlui/handle/10630/2593>
- Pacheco G., M. (1990). *Teoría del Derecho*. Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile.
- Quong, J. (2022). «Public Reason», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/public-reason/>>.
- Rauschenberg, N. D. B. (2018). Derechos humanos y democracia: Habermas, Rorty, Rawls y Forst. *Question*, 1(60)-2018, e093. DOI: <https://doi.org/10.24215/16696581e093>
- Rawls, J. (1986). *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. (Selecc., trad. y presentación: Rodilla, M. A.). Madrid: Editorial Tecnos, S. A. (Trabajos originales publicados entre 1951 y 1982).
- Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. (Trad. González, M. D.). México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1971).
- Rawls, J. (1996). *El liberalismo político*. (Trad. Domènech, A.). Barcelona: Editorial Planeta S. A. (Trabajo original publicado en 1993).
- Rawls, J. (2001). *El derecho de gentes: y «Una revisión de la idea de razón pública»*. (Trad. Valencia V., H.). Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 1999).

- Rawls, J. (2012). *La justicia como equidad. Una reformulación*. (Trad. de Francisco, A.). Barcelona: Paidós - Editorial Planeta S. A. (Trabajo original publicado en 2001).
- Spencer, H. (s.f.). *El individuo contra el Estado*. (Trad. Gómez P., A.). Valencia: F. Sempere y C.^a, Editores. (Trabajo original publicado en 1884).
- Study Circles Resource Center – SCRC. (1993). *The Study Circle Handbook: A Manual for Study Circle Discussion Leaders, Organizers, and Participants*. Pomfret - Connecticut: Topsfield Foundation, Inc.
- Vallier, K. (2022). «Public Justification». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/justification-public/>>.
- Virno, P. (2005). *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*. (Trad. Sadier, E.). Madrid: Traficante de Sueños. (Trabajo original publicado en 2003).

Se puede citar de esta forma:

Donaires, P. (2026). La complementariedad entre la cooperación social de Rawls y el principio de justificación de Forst en una sociedad bien ordenada. *Revista Jurídica Cajamarca*, n.º 17-2026, pp. 1-55. ISSN: 2224-4123. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21937410>